کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی

نام کتاب: گوهر مراد

مؤلف متن: عبدالرزاق بن علی لاهیجی — محشی

شارح — مترجم

تاریخ تحریر: ۱۲۷۷ هجری — نوع خط: نستعلیق — تعداد سطر: ۲۱

جزء کتب: حکمت — زبان: فارسی — عدد اوراق: ۱۶۵

طول: ۲۴/۵ — عرض: ۱۴ — شماره عمومی: ۲۶۰۱۲

وقفی / خریداری — تاریخ وقف / خریداری

ملاحظات: کاتب: محمد جعفر بن سمیع بن رفیع همدانی،
به سه ورق فهرست مطالب، عناوین به شنگرف، جلد تیماج،
سه ورق آخر نسخه ترنجی،

اندازهٔ نوشته ها: ۸/۵ × ۱۸/۳

فارسی

گوهر مراد لاهیجی

موضوع: کلام و حکمت

مؤلف: مولی عبد الرزاق فیاض لاهیجانی ابن علی بن حسین گیلانی

آغاز: بعد از بسمله و استعانة فهرست مباحث کتاب گوهر مراد که مرتب شده

انجام: و چون عارف باین مقام رسد هر آینه بحق وصول رسیده باشد

کاتب: شیخ محمد جعفر بن مولی سمیع بن رفیع همدانی

تاریخ: شهر رمضان المبارک (۱۱۷۲) هجری

اندازه: (۲۱) ۱۴×۲۵ برگ (۲۱۰)

خط نستعلیق کاغذ فرنگی جلد چرمی قرمز

نسخه ایست نفیس و زیبا عناوین و فصول را با شنگرف نوشته اند

آغاز مطالب علامت دارد چند نوبت قرائت شده تصحیح شده در اطراف

صفحات نسخه بدلها و حاشیه ها و بلاغهائی دیده میشود

عشقت بلیلی انها کانت صبیة و ای ابن عشر ما بلغت ثمانیه

یقولون لیلی فی العراق مریضة فیا لیتنی کنت الطبیب المداویة

هر چه موجود است آنرا یافتند اهل حکمت منحصر در ده مقال

جوهر و کیف و کم و این و متی وضع و نسبت ملک و فعل و انفعال

رب وفق لاتمام

وبه نستعین وبه نثقتی

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست مباحث کتاب گوهر مراد که مرتب شده بر مقدمه و سه مقاله و خاتمه **مقدمه** در ان سه مطلب است
مطلب اول در اشاره بمرتبه وجود انسان و سبب اختصاص وی بتشریف تکلیف الهی **مطلب** دوم در نمودن راه
خدا و تقسیم ان براه ظاهر و باطن **مطلب** سیم در ذکر اختلاف علما و بیان غرض و فایده از علم کلام و حکمت و گفتار
در سبب حدوث علم کلام و جدال و پیدا شدن اشعریت و اعتزال و **ذکر** کلام بر وجه صواب و فرق وی از
حکمت **مقاله اول** در علم خودشناسی و ان مقاله در دو باب بیان شود **باب اول** در بیان حقیقت جسم
و بعضی از احوال وی و بیان اجسام بسیطه و مرکبه و بیان کیفیت ترکیب بدن از عناصر و انچه متعلق بدینها
باشد و مجموع آن در یازده فصل بیان شود **فصل اول** در بیان معنی علم و ادراک و اشکال ان
فصل دویم در شناختن جوهر و عرض **فصل سیم** در اثبات صورة نوعیه و بیان اختلاف اجسام
فصل چهارم در بیان اجسام فلکی و احوال وی **فصل پنجم** در اثبات تناهی ابعاد و امتدادات و بیان
محدد جهات و ذکر نوعی دیگر از احوال فلکیات **فصل ششم** در ذکر عناصر و بعضی از احوال وی
فصل هفتم در بیان انقلاب و استحاله عناصر **فصل هشتم** در کیفیت حصول مزاج و ترکیب مرکبات
فصل نهم در احوال مرکبات ناقصه و انچه از انها حادث شود و بعضی از مرکبات تامه که مرکب معدنی باشد
فصل دهم در احوال سه که اجسام **فصل یازدهم** در نتیجه فصول مذکوره **باب دوم**
در بیان روح و بیان قوتهای ان و شرح حال سایر جواهر مجرده از عقول و نفوس و در ان باب نه فصل است
فصل اول در بیان مغایرت نفس ناطقه با بدن و بیان تجرد ان **فصل دوم** در علم نفس بذات خود **فصل سیم**
در ذکر قوای حیوانیه و نباتیه **فصل چهارم** در بیان قوتین نظری و عملی **فصل پنجم** در مناسبت نفس
ناطقه با بدن **فصل ششم** در حدوث نفس ناطقه **فصل هفتم** در بیان بطلان تناسخ **فصل**
هشتم در نفوس فلکیه و مجردات عقلیه **فصل نهم** در بقای نفس ناطقه بعد از مفارقت از

بدن و بیان

بدن و بیان لذت و الم روحانیین و ذکر سعادت و شقاوت حقیقیین **مقاله دویم** در علم خداشناسی
و این مقاله در سه باب مبین شود **باب اول** در اثبات واجب الوجود و بیان توحید و در و
هفت فصل است **فصل اول** در بیان معنی وجود و عدم و ماهیت و مفهوم و تقسیم مفهوم بواجب و ممکن و ممتنع **فصل**
دویم در ذکر خواص واجب الوجود **فصل سیم** در ذکر بعضی از خواص ممکن و نفی اولویت ذاتیه و بیان ممکن الوجود
تا واجب الوجود بالغیر نباشد ممتنع الوجود بالغیر نشود موجود یا معدوم نتواند شد و بیان بطلان ترجیح بلا مرجح
فصل چهارم در بیان اقسام تقدم و تاخر و بیان حدوث و قدم بحسب ذات و بحسب زمان **فصل پنجم**
در بیان علت و معلول و ذکر اقسام علل و بعضی از احوال آنها و بیان وجوب تناهی علل و ابطال دور و تسلسل
فصل ششم در حدوث عالم و بیان سبب احتیاج عالم بصانع **فصل هفتم** در اثبات واجب الوجود
باب دویم در صفات واجب الوجود و در ان شش فصل است
فصل اول در بیان صفات سلبیه و ثبوتیه و معنی اسم و صفت و فرق میان ایشان **فصل دویم**
در عینیت صفات واجب **فصل سیم** در تقسیم صفات ثبوتیه و اشاره بان که کدام قسم است که عین ذات
در واجب **فصل چهارم** در بیان قدرت واجب تعالی و اراده و اختیار **فصل پنجم** در علم واجب الوجود
فصل ششم در بقیه صفات حقیقیه واجب تعالی **باب سیم**
در افعال تکوینیه واجب و در ان پانزده فصل است **فصل اول** در بیان معنی لفظ فعل و سایر الفاظی
که فعل بر ایشان اطلاق شود **فصل دویم** در بیان انکه صادر و مجعول بالحقیقه از واجب ماهیت یا وجود
اشیا و وجوب اتصاف ماهیه بوجود است **فصل سیم** در بیان کیفیت صدور معلول از علت **فصل چهارم**
در بیان صادر اول و ترتب مراتب موجودات **فصل پنجم** در سبب اختلاف صور عناصر اربعه و بیان
سبب امتزاجات **فصل ششم** در بیان انکه علت فیضان نفوس ناطقه و سایر صور نوعیه مرکبات عقل عاشر است
فصل هفتم در بیان حدوث حوادث و ربط حادث بقدیم **فصل هشتم** در بیان انکه فاعلیت واجب
مر اشیا را چگونه است **فصل نهم** در بیان عنایت و حسن تدبیر الهی **فصل دهم** در ذکر بعضی از حکمتها که
مشتمل است نظام کل بران **فصل یازدهم** در بیان قضا و قدر **فصل دوازدهم** در بیان کیفیت دخول شر در قضاء الهی

بسم الله الرحمن الرحیم ... سنه ۱۲۶۳

من تملکات العبد الفقیر ... زین الدین ... شعبان ۱۲۵۷ الهجری

وبه نستعین

بسم الله الرحمن الرحیم

گوهر مرادی که غواص فکرت را از دریای حیرت در کف اندیشه آید و دردانه مقصودی که جوهری طبع را در رشته حسرت گوشه بساط ارادت قرار کردن و اعتراف نمودن است بعجز از شکر و ایا نعمتی که زبان شکرگذار شکرگذاران از جمله آلای اوست و توفیق شکرگذاری نعمتی از نعمای بی‌منتهای او فیاض علی الاطلاق که بساط بسیط عرصه وجود مائده از موائد احسان اوست و جواهر عقول و نفوس پیشکاه بساط بسیط امکان برهم چیده دست امتنان او یگانه که دهقان ابداعش دانه هستی را در صحرای پهناور نیستی با آبیاری رحمت پروردگار و کاتب اختراعش صفحه ساده هیولی را آیات قبول ذاتی داده بمهر امکان استعداد مهمای نگار نقش ارقام صور کاینات گردانید که صیقل صنعش آینه افلاک را در بدو فطرت از زنگ کیفیات متضاده پرداخت و در آینه امتزاج اضداد ارتبه را بتصفیه اعتدال مزاج جلوه‌گاه صور موالید ثلثه ساخت قادری که بمحض اختیار ذاتی ازلی در فیض بی‌منتهای ابدی بر روی عالمیان گشود و کلید خزائن جود در قبول مراتب مختلفه وجود در کف اختلاف استعداد نهاد تا هر صدف قابلیتی در این دریا بقدر حوصله آبستن دُر گشت و ظرف هر استعداد از این چشمه بمقدار گنجایش پر شد اگر در سبوی بزرگ آب دریا بیشتر کوزه کوچک گنجد و باطراف اعلای وادی بوصل سیلاب از اطراف اسفل بیشتر رسد نه دریا را قصوری باشد و نه سیلاب را تقصیری افتد کاسه سرنگون در زیر ناودان محروم چون ماند و کوزه شکسته نگاهداری آب چگونه تواند کرد و فیض بالجنس بیشتر از دیگری یافت و لطفش بیجنس از دیگری کمتر نه آب سبزه و خار از یکجو بهار است و رنگ لاله و داغ از یک نوبهار که کاه یک گل بصد رنگ آراستن و گاه صد گل بیک رنگ برآراستن اگر از قابلیت ماده را قابلیت از کیست و اگر از اختلاف استعدادات استعداد این همه مختلف از چیست حکیمی که بموجب حکمت تامه و مقتضای مصلحت عامه وجود ذره بیکار نگذاشت و در ایجاد قطره نظر مصلحت دریغ نداشت در وجود قطره دریای حکمت پدیدار است و از نمود ذره آفتاب مصلحت آشکار با وجود قدرت شامله بنابر مصلحت کامله در ایجاد اشیا پای سبب در میان نهاد و کافه مسببات را با اسباب منوط ساخته آثار را با مؤثرات ربط داد و قبض و بسط و اراده بنفس تفویض کرد و ترتیب عالم او جانی و جسمانی نموده

عقل

عامی چون همگی در تفقه ایشان و عدم سعی در تحصیل آن معتذر نخواهد بود و تحصیل این با برداشتن یا هیچ کاری
و شغلی منافی نداشته باشد چون این مردم از تحصیل آن معرض شدند بسبب صعوبت آن و عدم قدرت بر آن معتقد شدند بلکه
بیشتر منسوبان بعلم در زمان او هم چنین بودند که در زمانهای سابق با وجود آنکه عمرها در خواندن کتب و یاد کردن
مسائل از جهت تقدم صرف می‌کردند اثر که هر عامی صاحب بصیرت را در یک صحبت مستوفی تحصیل آن ممکن گشت مجموعه
و در فرق بر این معنی مبانی ایشان و سایر علوم الناس نیست بیشتر آن بود که غایت علوم ایشان آنکه هست تصور نکنند
و فایده از ایشان در تحصیل [illegible] و اعتبارات هیچ دانند و هیهات هست غایت همت این طبقه آن باشد که شهرت
و مسلمیت و جاه و حشمت حاصل سازند و اصلا تعرض به آثار این نرخ نکنند تا آن تعب طلب علوم ارباب عمایم باشند
کردن باید از مطارق و دستبرد و شید و اسباب عام فریبی مقتضی بر کرده شنند باو در معرفت الهی اعتماد بر تقلید
محض کرده با کودکان و پیر زنان راه تساوی پیمایند و مشاهده این شیوه با کرا از کیا [illegible] نفرت از تحصیل
بطلب علم شده باعث یأس کلی از سعادت حقیقی کرده باشد و این ضعیف چون ملاحظ این حالت نموده بسیاری
از اذکیا که بفطرت مستقیم مفطور و از اقتباس سعادت ابدی محروم مانده بودند صحبت داشتم بر حقیقت
کار توفیق الهی در حصول آگاهی یافته بود و اطلاع حمیدی بغرض اینها و ملتمس کرده شد که رساله در باب تحصیل الکویر
و حصول معارف الهی بر وجه تعزیر که خلاص و نجات حاصل شدن آن ممکن نیست ترتیب دهم بر نهجی که از مطالعه آن
بی زحمت تعلم بسیاری از اصطلاحات ارباب عمایم و بی تعمق در تحمل اعباء ما حیات صحاب بمقالات [illegible] مقصود
حقیقی توان بر دراز تحصیل سعادت تقدیم ملاحظه آن توان سیر و جهه این مطلب را به نوع کرده و تفصیل آنها
زیاده تا مقصود نیست در مرحله حجاب باشد بود تا از زمان که فهم رغبت بکی از اعاظم دوستان رفیق گرامی
شد آن او صاحب سعادت اشراق ایشان کرد امکان از تحقیقات آن شناسیر بگانگی متوانند دان جهت التفات تارم در زبانی
کوشش نقاب علایق از رخسار مقصود معنوی فی بحبل از دیگر کرده است و با نیت تا فرمان بر آمی که عجول کامل آید
رفته بود بعلو همت آن در این عدد سابقه که با سایر دوستان تا حالی شده بود و بحسب تاکید این عزیمت
مصمم کرده بود و در خاطر داشتم که هر کاه بر وفق رضای احباب توفیق واهب العطایا مساعدت نماید تام کرده و نقش تمامیت
از خاتم اختتام یقین این رساله را موسوم بکوهر مراد کردم اشاره شده که علم صحیح خود شناسیت خدا
رسیالہ

6

محدا شناسی وزان خدا شناسی و اصول خیر دین همین شناختنها است چه توحید و عدل داخل خدا
شناسیست و نبوت و امامت داخل در آن خدا شناسی چه در آن خدا با شرع توان شناخت و شرع
بحاجت او بر نهج شرع که بنیاد شده است محافظ شرع که امامت و علم معاد داخل در خود شناسی پس غرض از
رساله مختصر است در سه قسم که هر قسمی در مقاله بیان کرده شود و پیش از شروع در غرض شنیدن چند
مناسبت که ذکر آن در مقدمه کرده آید و غرض اصلی در این رساله اگر چه کمال علمیست اما چون کمال عملی
که علم اخلاق و طریق تصوف و اشراق مشتمل بر آنست نتوان گذاشت پس مناسب باشد در خاتمه کتاب اشاره بدان
لهذا این رساله مرتب شد بر مقدمه و سه مقاله و خاتمه   در اشاره بر ثبوت وجود انسان و سبب اختصاص
وی به تشریف تکلیف الهی و بیان راه خدا و تقسیم آن بر راه ظاهر و راه باطن و سبب اختلاف علما و بیان غرض
و فایده از علم کلام و حکمت و این معانی در سه مطلب مبین خواهد شد   در اشاره بر ثبوت وجود انسان
و سبب اختصاص او بتشریف تکلیف الهی بدانکه اگر چه نوع انسان جوهری است نوعی که از جنس جواهر اجسام محسوس خارج
نبود هر آینه او را فضیلتی بر سایر موجودات جسمانی حاصل نبودی چه کمالات معنوی و ساقی و حیوانی این
انواع پیش از نوع انسان ظهور دارد بل اگر جوهر انسان از جنس جواهر این اجسام بودی کمالاتی هم از جنس
کمالات ایشان بودی و کمتر از آن در تقدیری که کمتر نبودی تفاوت صحیح در میان جنس تفاوت بکی از آن
انواع بودی بر سایر این انواع مثلا از جنس تفاوت در نوعی بودی چه جماد با نقلو و تعقل سبب با تفاوت اصل
بهنک و یا از جنس تعاقب حیوان بر نبات و نبات بر جماد و حال آنکه معلوم است که تفاوت انسان بر سایر موجودات
نه از مقوله تفاوتهای مذکور است بلکه هیچگونه مناسبتی با تفاوتهای مذکوره ندارد مگر بر سبیل تشبیه و تمثیل و
تقریب معقول بمحسوس چنانکه در مجازات متعارف و این بیان که نموده شد اگر چه در حقیقت امانه تا حقیقی که فهم
آن موقوفست بر عرض علمی یا ذوقی حقیقی باشد بلکه هر صاحب فهم مستقیم که تامل و ملاحظه در خواص و آثار
انواع مذکوره نماید بعینه او را یقین روشن خواهد شد و این جوهری که انسان است مختص محسوس نیست
با عرض و کیفیات بلکه معقولست بخواص و آثار و در شرع از آن بروح و در عرف حکمت بنفس ناطقه تعبیر
نمایند و معقول این بیان که کردیم اثبات تجرد این جوهر است چه بنای تحریر شرح این موضع دیگر خواهد بود

بلکه مقصود اثبات مباینت اوست با سایر جواهر جسمی و اثر مختص باین جوهر که هیچ یک از جواهر جسمی را او
در آن شرکت نیست دو نوع است یکی علم بمعقولات و مفهومات کلیه که بعضی و سبیل در آنها شناخته ایم
حاصل شود و دیگری عمل خیر که ناشی از اراده عقلی محض که مبرا از شایبه شهوت و غضب و سایر اغراض
زایده است تواند بود و بدین جهت و بر اهل مرضات الهی که مبنی بر قربت محض و اخلاص مجرد باشد ممیز تواند
شد و بیان این مجمل آنکه انسان را دو نوع از ادراک بود یکی ادراک جزئی که محتاج است بآلتی باشد از آلات
بدنی چون دیدن و شنیدن و چشیدن و بوئیدن و ملامس کردن و این قسم ادراک را احساس و المحسوس را جزئی
گویند و خیال و وهم نیز از این نوع باشند چه خیال تعلق بکرد جز بصورتهای محسوس و وهم اگرچه تعلق بمعانی
کرد اما بمعانی جزئیه که در محسوسات یافت شود و تفصیل این جمله در موضع دیگر خواهد شد انشاء الله و نوع
دوم ادراک کلی که آن را تعقل و نطق نیز گویند و نفس الحقیقه باین نوع ادراک محتاج بآلت نباشد بلکه این
ادراک در هیئت خود حاصل شود از آنجهت نفس الحقیقه را عقل نیز گویند و این قسم ادراک تعلق بجزئیات
مجرده و مفهومات کلیه نگیرد و بسبب انقسام ادراک باین دو نوع متباین اراده انسان نیز منقسم شود باراده عقلی
که ناشی از تعقل بود و اراده غیر عقلی که ناشی از احساس یا توهم یا تخیل باشد و هر فعلی و عملی که بشهوت و غضب
ناشی در آن حاصل شود اراده آن عقلی محض باشد و در رضای الهی هم چنین باشد و تواند بود که مراد شهوت و غضب
اراده عقلی نیز باشد بوجهی دیگر و این هر دو اثر مختص بانسان که گفته شد سبب استعمال و کسب کمالات تکلیف
الهی چه هیچ موجودی را که در جنس جوهر با او هم مختص بانسان باشد معرفت الهی و عمل برای اخلاص ممکن
نیست اما موجودی که فاقد شهوت و اراده بود چون جماد و نبات با معنی به او ظاهر است و اما موجودی که شهوت
اراده داشته باشد مثل سایر حیوانات بسبب آنکه شهوت بنا جسی و اراده ایشان شهوت و غضبی مخصوص یا محروم از معرفت
و بندگی خدا باخبر هدا بعس بر نهاد و مصدر اخلاص از غیر اراده عقلی ممکن نبود لیکن انسان را عبادت طبیعی
که هیچ موجود از آن خالی نتواند بود و آنکه گفتیم عبادت ملائکه مقدر باشد که در جنس جوهر با انسان شریک اند اما
چون معرفت ایشان از معارض وهم مصون و اخلاص ایشان از مزاحمت شهوت و غضب مبراست تکلیف از ایشان منفی بود
چه تکلیف از کلفت مشتق باشد و در معرفت و عبادت ملائکه کلفت نبود و هم سبب انسان را افضلیت بر ملائکه

نیز ثابت

نیز ثابت شود و حکما جهتی را که نفس الحقیقه بدان جهت مهیای ادراک معقولات باشد قوت نظریه و عقل نظری
گویند و جهتی را که بدان جهت مهیای عمل و فعل خیر باشد قوت عملیه و عقل عملی نامند و وضع حکمت بجهت تکمیل
این دو قوت است و آنچه او بتکمیل قوت نظری باعث شود حکمت نظری و آنچه او بتکمیل قوت عملی باعث حکمت
عملی خوانند و ایمان در شرع عبارت از کمال القوت نظری و عمل صالح عبارت از کمال القوت عملی باشد و معرفت حکمت
و شرع در این معنی نیز بهم مطابق شود

در بیان آن افضلیت و تقسیم آن براه ظاهر و راه باطن

بدانکه راه خداشناسی راهیست که جز بپای عجز و نیستی انتهای سلوک آن نتوان نمود تا خاک را با العجز مناسبت
ما للتراب و رب الارباب مخلوق را با خالق و ممکن را با واجب و حادث را با قدیم و فانی را با باقی هیچگونه مناسبتی نیست که
دست توسل در آن زده و بتوجه بدرگاه او توان شد مگر بطلب همه نسبتها که چون نسبتها همه محو گشت
پرده هیکل و هم و حجاب از پیش نظر برخاست و یاس کلی حاصل شد نومیدی کلی باشد چه هرگاه که دست همه ممکنات
شد نومیدی پدید شود و چون ممکنات که دست جاسته و قضا اندیشه هم دست عبا آلوده اکنون نتیجه مفقود گردد
نظر باید مقصود تحقیق رسد و غیر از نحوی وحدت وجود بد تعالی سبحانی مطلق نماید در این معنی که اشاره بان
شد نتواند بود و هر چه غیر از این شیء شمار نتوی نباید جمله در لعضدا راهست بنا بتاریک و بعد از این
پیدا شود و نتوان نمود و بپای عقل این راه سپر نتوان کرد بلکه بفضل او امید و سا باید بود و عنایت او خویش را بغیره
رهبندگان گشاده و انبیا را همچون این راه فرستاده و لیکن چون راه نموده شد بجز مقصود نیز باید رفت و با طی بیاید
تا او نیز به دست توان رفت و بباید دانست که امیر او عیب الشکال دو راهست یکی راه ظاهر و دیگر راه باطن لیکن راه
باطن راهیست که از فیض جز اولیا توان رسید و راه ظاهر راهیست که با جمله او توان دانست و از دانستن راه
بیان آن را برهنه بدانکه اظهار صعوبت آن نتیجه دارد باطن است و در راه ظاهر چندان صعوبت نیست چه راه
ظاهر راه استدلال است و استدلال معتقد هر عاقلیست که از آثار پی بمؤثر برد و راه استدلال المقدم اشیر راه
سلوک انبیاست که بدان که منزل جستجوی طلب الهی که بمنزل برتر توان کرد و بعثت انبیا را باعث شاد راه ظاهر
و استدلال نیست بمعنی که یافتن این راه موقوف بوجود پیغمبر باشد که اگر چنین بودی لازم آمدی که در تصدیق
پیغمبر باینکه فرستاده خداست موقوف شناختن خدا باشد بلکه کار پیغمبران در هدایت این راه از بابت بیدار کردن

خفتگان است کسی که خفته صحیح البصر را بیدار کند او را محتاج به بصر خود تا اشیا را ببیند و این بیدار کننده در دیدن
بیدار شده زیاده از بیدار کردن مدخلیت نداشته باشد و تواند بود که کسی خود بخود بیدار شود و اشیا را ببیند
چه بیدار شدن البته موقوف بر بیدار کردن دیگری نیست کذلک مردم در خواب غفلتند و نسبت غفلت با
عقل چون نسبت خواب است بچشم حس پس کار پیغمبران در این راه همین باشد که مردم را از خواب غفلت بیدار کنند
و تواند بود که کسی خود بخود هم شود پس چون مردم از خواب غفلت بیدار شوند اگر عقل از پرده غفلت
برآمده در کار بود خدا را بیقین تواند شناخت و اگر بعد از بیدار بودن و بیدار شدن از خواب غفلت خدا را نشناسند
سبب آن باشد که عقل ایشان در پرده باشد مثل کسی که از خواب بیدار شود و چشم باز نکند تا اشیا را ببیند
سبب آن باشد که عقل را بکار نبرده باشند مثل کسی که از خواب بیدار شود اما آنکه بعد از بعثت انبیا و بیدار
کردن انبیا مر ایشان را ایمان نیاورده باشند خود تعالی ایشان را در قرآن مجید اهل جحود و عناد خوانده چه جحود
آنست که کسی چیزی بداند و گوید نمیدانم و بیداری که چشم باز نکند تا اشیا را ببیند و گوید چیزی نیست لاجرم
معاند باشند لهذا از ایشان در قرآن مجید بسبیل تعجب در چندین موضع میفرماید افلا تبصرون افلا تعقلون
افلا یتفکرون افلا یتدبرون و امثال این پس اگر عقل انسانی در سلوک راه ظاهر و استدلال از آثار بموثر را
نداشتی چندین تعجب متسع تعجبی و بباید دانست که سلوک راه ظاهر و باطن بر عکس یکدیگر اند چه سالک
استدلال اثبات اشیا کند مرتبه بمرتبه تا منتهی شود باثبات سببی که او را هیچ سببی نبود مثلا از شاهد و اثر
اثبات کند که ویرا موثری باشد و [illegible] موثر چون آثار معلولیت ببیند گوید که او را نیز موثری دیگر بود و علی
القیاس تا باثبات موثری کرده که هیچ اثر معلولیت نبود و سالک راه باطن اشیا را مرتبه بمرتبه نفی نماید تا
بموجود باقی رسد که فنا را در او راه نبود مثلا چون سالک [illegible] را دانسته باشد که علت و خالق اشیا باید که در وی ممکن نبود
نقص و حاجت در جمله آثار معلولیت باشد پس هر چه در او اگر نقص و حاجت ببیند نفی او کند تا بکاملی رسد
که هیچ نقص در او نبود بعد از آن نظر از آن نتواند داشت و بالطبع با هر چه او دارد از ملاحظه کامل باز دارد [illegible]
شود و همت بر فنا از خود کار بود [illegible] لذت مشاهده مستغرق باشد و از لذت [illegible] که غیر خود [illegible]
نیز دارد تا بغیر چه رسد و این لذت باشد که حکمای الهی سعادت حقیقی و محققین صوفیه وصول و فنا خوانند

قرة

وقرة العین انبیا و اولیا باشد و غرض از بعثت انبیا و رسل همین است که مردم را باین لذت دعوت کنند و این
مرتبه عظمی سیاقت نمایند و عقل هیچکس در سلوک این راه مستقل نتواند بود چه انسان صاحب فطرت نیز اگر
چه از جهتی مایل بکمال است اما از جهات کثیره میل بنقص [illegible] است که مقتضای شهوت و غضب و امثال آنست و این
دواعی با نقص [illegible] که سبب کمال [illegible] تا بطلب آن خبر رسد پس اگر [illegible] شرع و وعد و وعید شارع
مردم را جبرا و قهرا باین راه نراند کس بعکس این راه نتوانستی افتاد چه ظاهر است که عقل مستقل نیست در معقولات
اشیا و احکام کلیه آنها اما معرفت خواص افعال و اعمال جزئیه که خیر و صلاح صاحبش [illegible] کند
و کدام چیز [illegible] که دانستن مقدور عقل بشری نیست پس در حکمت الهی واجب باشد ارسال انبیا که بعضی
از اشیا را واجب [illegible] کرده اند و آن اشیا باشند که موجب تجرید [illegible] توجه بمطلوب حقیقی شوند یا موجب
اعراض [illegible] اعراض از غیر مطلوب حقیقی باشند و بعضی را حرام و مکروه کنند و آن اشیا [illegible] باشند که
موجب استغراق [illegible] استغراق بغیر مطلوب حقیقی شوند و یا موجب اعراض [illegible] اعراض از مطلوب حقیقی
باشند و در جمیع اعمال قربت محض و اخلاص مجرد را شرط کرده اند که سالک علی ای حال از مطلوب حقیقی
غافل نشود و استغراق [illegible] شمرند و لهو باطل را ممنوع سازند و هیچ مباحی هم نباشد که
[illegible] بقصد قربت بجا آوردن [illegible] و چون سالک طالب در مجاری احوال و افعال خود این شیوه را
که صاحب شرع مطهر مقرر داشته منظور دارد و [illegible] تخصیص [illegible] اعمال اگرچه بطریق اجمال بود
آگاهی داشته باشد و مرتبه جامعیت نفس ناطقه که در عرف شرع [illegible] عبارت از آنست و اصطلاح تصوف نیز
مطابق اند مرتبه برزخیت که توسط بین العالمین است [illegible] بحکم عالم جسمی بنا بر غلبه طبیعت [illegible] آیینه
[illegible] صورت حسنه تجلی شده بصور حقایق اشیا که [illegible] تصور معقولات آن
از طریق استدلال [illegible] ظاهری و [illegible] غبار [illegible] بود تجلی کرده و صورتها
از حقایق [illegible] حال بکمال کامل حقیقی [illegible] که [illegible] کوثر در عرف شرع
عبارت از آنست [illegible] سعادت حقیقی در اصطلاح حکمت که [illegible] قرة اعین و جنت
[illegible] عبارت از آنست [illegible] مطابق اصطلاح اهل شریعت [illegible] حقیقت

دراینجا بنظر نمی‌پیوندد و چون روشن شد که راه خدا بر دو قسم است راه ظاهر و راه باطن و راه ظاهر راهیست
که عقل بکار افتاده که بسعی خود از مبدا کرده سلوک نمایند و راه باطن راهیست که خدا تعالی نهاده آنست و
انبیا را بهدایت آن فرستاده و یافتن آن راه چنانکه شرط یافتن آنست و سلوک در آن بنوعی که منزل حقیقی ...
موقوفست بر یافتن راه ظاهر و سلوک آن بر وجهی که شرط سلوک آنست پس بنا بر این غرض داشته در رساله مختصر
بیان کیفیت سلوک راه ظاهر است و حصر و تقریر اول عقلیه بطریقی که هر صاحب شعوری که موید باستقامت
طبع و تیزی ذهن بی زحمت وقوف باصطلاحات علما و تحصیل کتب اعاظم راه حق معارف تواند رسید و از ربقه تقلید بیرون
تواند آمد . در ذکر اختلاف علما و بیان غرض و فایده از علم کلام و حکمت و بیان آنکه حصر اختلاف
علما در معارف الهی منحصر است در متکلمیت و حکمت و اختلاف متکلمیت در معتزلیت و اشعریت اما طریقه تصوف
قسم این اقسام نیست چه اختلاف این اقسام در سلوک راه ظاهر و طریقه نظر و استدلال است و حقیقت تصوف نیست
مگر سلوک راه باطن و غایت آنها حصول علمست و غایت این اصل عین و دانسته شد که طریقه سلوک باطن مشروط است
بر سلوک ظاهر پس صوفی باید که نخست حکیم باشد یا متکلم و پیش از استحکام علم حکمت و کلام بالجمله یا استکمال
طریقه نظر خواه بر وفق اصطلاح علما و خواه بدون آن دعوی تصوف سیاست و عالم فریبی باشد و سخن در لفظ تصوف
و لفظ صوفی نیست بلکه غرض سلوک معنویست و طلب وصول حقیقی و فانی شدن از هرچه غیر اوست و باقی بودن بدو که
حقیقت معنی ... اشاره بدان رفته است و اخلاص و تقوی حقیقی در شرع عبارت از آن منزلست و
مکاشفات علمیه که صوفیه مدعی آنند نیز از محصول علم نظریست بی حاجت بدلیل و برهان بسبب
حصول مطلوب نظری بی توسط محالست چنانکه باید بلکه مراد مشاهده نتیجه برهانست
مجرد از غشیه اوهام و خیالات تفصیل ــــــــ این حال آنکه نفس ناطقه هرچند
آمیخته تر شود با شهوت و غضب و سایر قوای جسمانی ادراک عقل در معقولات اش مشوب تر
باشد بمرتبه که با وهم و خیال و هرچند معتاد تر شود برسوم و عادات ... و مجرد تر از
آن آمیزش بسوم و موهوم مشاهده عقل در معانی مجرده را بی پرده تر و روشن تر باشد عقل
غیر ریاضت کرده مباشر رسوم و عادات و مزاول اصطلاحات و عبارات بود معلوم او همانند مفهومات باشد

و معقولات چون از قوالب الفاظ و عبارات و اوضاع و اصطلاحات در ذهن حاصل شود خالی از نوعی حجت
و هیئت نتواند بود پس مشاهده او حقایق اشیا را در ضمن معقولات مخصوص بعوارض جزئیه شبیه باشد
بدیدن شخصی محسوسات را در پس پرده که حایل باشد میان بصر و مرئی و لا محاله این دیدن مختلف شود
در ظهور و خفا باختلاف پرده حایل در رقت و غلظت و لطافت و کثافت هرچند پرده تنک تر و حجاب
لطیف تر مرئی روشن تر تا بمرتبه که هیچ حجاب و پرده در میان حایل نبود و این مثال مشاهده عقل عاری باشد
که ریاضت بوده بر ریاضت ترک رسوم و عادات و معتاد تجرید و تنزیه معانی از غشیه اوهام و خیالات و این
نیز مختلف باشد بسبب قوت و ضعف مراتب ریاضت پس عالم رسمی اشیا را اگرچه بیقین داند اما در پرده
داند و عالم محقق منزوی معرض از رسوم و عادات اشیا را بی پرده ملاحظه کند و این نسبت باز ابدین
باشد نسبت شنیدن و معنی کشف همین باشد که اشیا بی پرده مشاهده و ملاحظه شود پس روشن شد
که معلوم بکشف بعینه معلوم برهانست و تفاوتی نیست مگر در جلا و خفا و تواند بود که چیزی معلوم شود بکشف
پیش از آنکه معلوم شده باشد ببرهان اما حکم بصحت کشف لا محاله موقوف برهانست پس اگر کسی دعوی کشف بر نقیض
مقتضای برهان صحیح کند مستحق تکذیب باشد و آنکه گفتیم سخن در نفی کشف علمی بود و سخن در کشف حسی
و اطلاع بر مغیبات که آن مقوله کرامات است در موضع دیگر گفته باید و اما طریقه اشراق آن نیز در حقیقت
از طرق تحصیل علم نیست بلکه طریقه سلوک راه باطن است و مسبوق بر سلوک راه ظاهر و تفاوتی با تصوف
ندارد مگر بآنکه تصوف در زبان متکلمین و اشراق در زبان حکمت یابیم معنی که هرگاه سلوک راه باطن بعد از سلوک
راه ظاهر باشد که بقوانین حکمت منطبقست طریقه اشراق باشد و اگر بعد از سلوک راه ظاهری باشد که
بقواعد کلام مطابقست طریقه تصوف بود و شناعت اشراقی بر مشائی و همچنین شناعت صوفی بر متکلم و عالم
رسمی وارد شود بآنکه ایشان اقتصار بسلوک ظاهر کرده اکتفا بتحصیل مفهومات را مقدم داشته اند و سلوک
راه باطن و طلب وصول حقیقی را که غرض اصلی برهانست ضایع و مهمل گذاشته اند و شناعت مشائی و متکلم بر
اشراقی و صوفی وارد نیز باشد که ایشان بتحصیل علوم ظاهر و تحقیق طرق برهان نکرده قدم در سلوک راه باطن
گذارند و در حقیقت هر دو راست گفته باشند چه کمال حقیقی در آراستگی ظاهر و باطن اما تزکیه باطن و اکتفا

بظاهر تقصیر و عورات و سیر باطن بی سلوک راه ظاهر ضلال و تصورات و در شهور طریقه اشراق قسمی از حکمت
باشند و حکمت را منقسم دارند بطریقه اشراقیه و طریقه مشائیه و تصوف را طریقی علیحده از طرق تحصیل معرفت شمارند
و تحقیق آنست که حکمت مشائیه در برابر علم کلام باشد و طریقه اشراقیه در برابر طریقه تصوف و آن هر دو در سلوک
راه ظاهر باشند و این هر دو در سلوک راه باطن چنان که بیان نموده شد اما فرق میان کلام و حکمت آنست
که چون دانسته شد که عقل را در تحصیل معارف الهی و سایر مسائل عقلیه استقلال تمام حاصل است و توقفی در این
امور بثبوت شریعت ندارد پس تحصیل معارف حقیقیه و اثبات احکام یقینیه در باب اعیان موجودات بر نهجی که موافق
نفس الامر بوده باشد از راه دلایل و براهین عقلیه صرفه که منتهی شود به بدیهیات که هیچ عاقل را در قبول آن توقف
و ابتدا کی نباشد بی آنکه موافقت یا مخالفت وضعی از اوضاع با ملتی از ملل را در آن مدخلی بود و تا شریعتی
طریقه حکما بوده و علم حاصل شده باین طریق را در اصطلاح علما علم حکمت گویند و لا محاله موافق شرایع حقه
چه حقیقت شریعت در نفس الامر برهان عقلی تحقیق یافته اما این موافقت را در اثبات مسئله حکمی مدخلی نباشد
و ثبوت وی موقوف بر آن نبود و اگر احیانا مخالفتی میان مسئله حکمی که ببرهان صحیح ثابت شده و قاعده شرعی ظاهر شود
تاویل قاعده شرعی واجب بود و اگر ثبوت آن از شرع بنوعی باشد که قابل تاویل نباشد و آن مسئله عقلی از مسائل
موقوف علیه اثبات شریعت نباشد کاشف شود از وقوع خللی در طریق ثبوت آن مسئله و توان بود که هیچ عاقلی در چنین
مسئله که موقوف علیه ثبوت شریعت نیست اصابت حق نکند اما اگر آن مسئله از مسائل موقوف علیه ثبوت شرع
بود حکم بوقوع خللی در طریق آن مسئله ممکن نبود اما اتفاق جمیع عقول در آن و عدم اصابت احدی بحقیقت
آن ترا منع و کرد سد اثبات شرع لازم آید مثال اول مسئله قدم زمانی عالم چه نقیض وی موقوف علیه ثبوت
نبوت نیست پس اتفاق عقول در اینجا روا بود مثال دوم مسئله نفی علم بجزئیات چه نقیض وی از جمله اعمال موقوف
علیه ثبوت نبوت است پس اتفاق عقلا در آن روا نبود و این بود حقیقت علم حکمت و اما علم کلام بر دو وجه
اعتبار شده یکی کلام قدما و دیگری کلام متاخرین اما کلام قدما صناعتی باشد که قدرت بخشد بر محافظت اوضاع
شریعتی از شرایع و ملتی از ملل بدلایلی که مولف باشد از مقدمات مسلمه و مشهوره در میان اهل شرایع خواه منتهی
شود به بدیهیات و خواه نه و این صناعت را اختصاصی به حکمت نبود نه در موضوع و نه در دلایل و نه در غایت چه موضوع

حکمت

حکمت اعیان بود نه اوضاع و دلائلش مرکب از یقینیات منتهی به بدیهیات باشد خواه مسلم و مشهور باشد و خواه نه
و فایده اش حصول معرفت و کمال قوه نظری باشد نه محافظت وضعی و ظاهر است که این صناعت از طرق تحصیل
معرفت نمیتواند بود و قدما از اهل اسلام احتیاج باین صناعت از دو وجه بود یکی محافظت عقاید شرعیه
از تعرض اهل عناد از سایر اهل ملل و شرایع و این حاجت شامل عامه اهل اسلام است و دیگری اثبات مقاصد
هر فرقه از فرق اهل اسلام بخصوص و محافظت اوضاع آن فرقه از تعرض سایر فرق اهل اسلام و این نسبت به هر فرقه کلامی جداگانه
مختلف شود و اینکه گفتیم در میان احادیث کلام بود در میان اهل اسلام و رفته رفته در کلام افزودند و
بمجرد محافظت اوضاع اکتفا نکرده شروع در تحریر و تقریر ادله اصول و قواعد دینیه نمودند و بنای ادله بر
مقدمات مشهوره و مسلمه گذاشتند و از طریقه مستقیمه صحابه و کل تابعین که تامل و تفکر و رجوع بعلمای صحابه و
ائمه تابعین بود دست برداشتند و این طریقه را طریقه تحصیل معرفت نمودند و سلوک طریق تحصیل معرفت
را این کردند و این اندیشه را بنا از صحت و استقامت بغایت دور چه اعتماد بر شهرت و تسلیم در مقدمات
دلیل حقیقیات بلکه اکتفا بتقلید محض بلا ریب رکیک است و از فتنه ضلالت دور نیست و این طریقه در اسلام بسبب
آن شیوع یافت که مردم ائمه دین را که خدا ایشان را جهت هدایت عباد و محافظت بلاد اختیار نموده بود مهمل
گذاشته آنحضرت و پیروی خلفای جور و ائمه ضلالت نمودند و آن سلاطین جابر بسبب جاهلی که داشتند در تمشیت امور
محتاج شدند بر تقیه این طبقه علما که در حقیقت جهال بودند باب ضلال را مفتوح ساختند ایشان این طریقه را مسلم اهل
اسلام گشت و این کلام متاخرین است و این صناعتیست که بتمام حکمتست و با حکمت در موضوع و غایت مشارک
و در مبادی و مقدمات ادله و قیاسات مخالف و در تعریف کلام متاخرین گفته اند که علمیست باحوال موجودات بر نهج
قوانین شرع و باین قید احتراز نموده اند از علم حکمت چه موافقت قوانین شرع یعنی بنای ادله بر مقدمات مسلمه
و مشهوره میان اهل شرع در مفهوم حکمت معتبر نیست چه مشهورات و مسلمات لازم نیست که یقینیات باشند
پس اگر بحسب اتفاق یقینی باشد از این حیثیت کار برنیاید و لا اعتبار در مسائل علمیه معتبر نشد و جماعه
کثیر از جهال که بصورت علما برآمده اند از این قید غلط کرده اند و پنداشته اند و بساده لوحی غلط نموده اند که در
مفهوم حکمت مخالفت قوانین شرع معتبر است و باین سبب مذمت حکمت در میان مسلمانان رواج یافت و دانا به چه گفتیم

روشن شد که مراد از آن قبح حیث و نیز روشن شد که طریق تحصیل معرفت بنوعی که مشوب بتقلید نبود منحصر در طریقه
برهانست و بنای دلائل بر مقدمات یقینیه خواه حکمت نام کنند خواه کلام و از اینکه بعضی حکما در بعضی مسائل
خطا کرده باشند بنفس حکمت لازم نیاید بلی جاهلی که بقصد استخلاص صحیح مشهورین بحکمت کنند و تقلید ایشان
لازم شناسند هر رطب و یابسی که از ایشان منقول شده حق دانند البته جاهلی مذموم باشند کسی که بتقلید
بود چرا تقلید انبیا و ائمه دین نکند که البته مستلزم نجاتست بتخصیص کسی که از اهل استعداد نبود و تصور
کمال حقیقی نکرده باشد و بعین که تقلید فلاسفه کردن و کمال را منحصر در نقل کلام ایشان دانستن و عدم اثبات
را مقصود در پی و نجات ایشان دانستن محض ضلالت و صرف شقاوتست بلکه متبع در طریق تحصیل معارف
محض برهان و مجرد حصول یقینست پس نه متکلم بودن لازمست و نه فلسفی بودن تا پای مؤمن موحد بایست بود
اعتماد در علم بر نظر صحیح و در عمل بر شریعت حقه باید داشت و اگر مستعد کمال حقیقی نباشد تقلید کاملان
حقیقی از دست نباید گذاشت **گفتار در بیان حدوث علم کلام و علت پیدا شدن اشعریت و اعتزال** از زمان بدو ظهور
ملت اسلام تا آخر زمان حضرت امیر المؤمنین صلوات الله علیه مقرر نبود و صحابه و تابعین در معارف الهی و سایر مسائل
دین گفتگو کنند و بر سبیل درس و بحث و تدوین و تالیف در افاده و استفاده علوم خوض نمایند بلکه در
زمان حضرت رسالت بنا بر آیاتی که مشتمل است بر امر بنظر و فکر و تدبر و تامل در آیات آفاق و انفس غیر صدور
نزول مییافت مدار عقاید و مستند نظر اهل اسلام بر تامل و نظر صحیح و در سوانح مشکلات مقربان منصب
رسالت را رجوع بانکشاف از زبان وحی بیان آنحضرت و سایر مردم را استعلام از خدمت مقربان درگاه
رسالت میسر و مقدور میگشت و هم چنین بعد از زمان رسالت تحصیل حقائق را استفاده از خدمت حضرت
امیر و عوام را از خدمت خواص مقرر بود و مسلمانان ممنوع بودند از گفتگو کردن در امور دینی و مجادله
نمودن در معارف یقینیه و آنحضرت در اکثر زمان اگرچه از مقر خلافت و امامت ظاهری بنا بر مصلحتی که مدت
و ماموریان بود ممنوع بود اما در امور دینی و مسائل علمی مصلحتی نداشت که احدی را [illegible]
بود و بعد از زمان حضرت امیر طغیان ارباب عدوان بنوعی بالا گرفت که علما اهل بیت پیغمبر را که اوصیا
آنحضرت بودند میسر نبود اظهار علوم دین کردن و اجرای احکام شرع مبین نمودن و بدین سبب عموم الناس

محروم

محروم شدند از تحقیق و تفتیش مسائل علمی و مطالب نظری مگر قلیلی از نیکبختان شیعه که مستعد معرفت ائمه
دین و موفق بملازمت علما طاهرین بودند و خدمت ایشان را بنفس و اهل و مال برگزیدند و کمر اطاعت بستند بحکم
اعتقاد صادق بستند و در غیر تحقیق علوم دین مینمودند و سایر مسلمانان که بسبب اغوا علمای ائمه جور بانتفای
نفس اماره توفیق اهتدا نیافتند محتاج شدند که بفکرها و راههای ناآزموده نابرده بمنطق ناسنجیده بمیزان نظر
خوض در مسائل علمی و معالم دینی نمایند چه تحصیل معارف اگر چه نظریست و عقل عقلا در تحقیق آن مستقل لیکن
هر آینه نظر صحیح مشروط بشرایط و موقوف بقوانین موضوعه بلی چند است که حکمای سلف بارشاد انبیا ماضیه علیهم
تنقیح و تعاقب ایام در تبیان نموده اند و فهم اشکال آن سعیها بلیغ بظهور رسانیده و بتمارست آن
در یافت حق و اصابت صواب بغایت متعسر بل متعذر بود بالجمله چون مسلمانان در تحقیق رجوع براههای ناسلوک جود
نمودند اندازه هر کوشش ناقصی بصوبت کمال بسر برده و در اضلال اهل اسلام فتنه گوساله سامری شیوع تمام یافت
و اعظم الفاحش حسن بصری بود که بر لب اهل اسلام علم ضلالت بلند ساخته و ابتدا ضلال برافراشت و در مجلس او
گفتگوی مجادل در مسائل دین میباشد و تلامذه و شاگردان تربیت کرده و اختلاف در میان شاگردان وی هم
رسید نخستین کسی که از تلامذه او کمر بخلاف بست واصل بن عطا بود که در مسئله از مسائل اعاده رجوع
دانسته خلافت در نظر خود رجحان یافت و بعد از مباحثه و گفتگوی بسیار از مجلس او گوشه گرفته از صحبت
او اعتزال جست و در پیش استوانه از استوانات مسجد بصره که در برابر استاد خود ایستاده جمعی که در آن رای
با او موافقت داشتند بر او گرد آمده هنگامه اختلاف آرای گرم گشت و بالجمله گفتگو در اصول توحید و سایر
معارف دینیه نفیا و اثباتا متعارف شد آنگاه بنوشتن رسیده و بتدوین و تصنیف انجامید و مدار بر مباحثه
کتب مؤلفه شایع شد و اصول و قوانین موضوع شد فن حاصل شده از این گفتگو را مسمی بعلم کلام گردانیدند و
اتباع واصل ابن عطا بسبب اعتزال مذکور مسمی بمعتزله شدند و جماعت ترجیح رای عقلی نموده آیات و احادیث
که مضمون آن بحسب ظاهر موافق آرای معقوله نمیبود بتأویل آن بر طبق قوانین عقلی مبادرت مینمودند و طایفه دیگر
ایشان ظاهر را بنا بر فهم که منظور بوده تمسک بحفظ ظاهر جسته منع تاویل مینمودند و تاویل را سایر آرای معتزله
را بدعت در دین میدانستند و ایشان را مبتدع میخواندند و خود را در مقابل ایشان مسمی باهل سنت و جماعت میدانستند

و دلیل بر ضلالت ایشان همین بس است که ایشان در مسائل فرعی که شرعی محض است راهی قیاس عقلی را معتبر
میدانند و در اصول دین که عقلی صرف است رای عقول را اعتبار نمیکنند تا اکثر ایشان بکفر عظیم و جهالت ایشان
بعلت تشبیه گرفتار شده اند و این بسبب آن بود که سد ابواب تاویل علی الاطلاق نموده آیه الرحمن علی العرش استوی
و امثال آن و حدیث رویت و نظایر آن را بر ظاهر حمل کرده از یکی تجسیم و از دیگری تشبیه تولد نموده و این جماعت
را از بدایت ایجال (?) فقه بر تقریر مقاصد خود و تایید آن بادله و قیاسات عدلیه حاصل نبود بلکه بمجرد تمسک بظواهر
آیات و احادیث اکتفا مینموده اند تا زمان ظهور ابو الحسن اشعری که از اعاظم تلامذه ابو علی جبایی که از ائمه علمای
معتزله است بود و بقدر عظیم او را از ممارست علم کلام و جدل پیدا شده او را نیز میل از مسائل باستاد خود
مخالفت سانح شده بعد از مباحثه بسیار ترک مذهب اعتزال نموده اختیار طریقه اهل سنت و جماعت نموده در
تقریر مقاصد این جماعت که بغایت برهنه بود سعی بلیغ بجای آورده و بازای هر قاعده و اصلی از اصول معتزله اصلی
قاعده وضع کرده و این جماعت بعد از آن بوی منتسب گردیده باشعریه موسوم شدند و چون جمهور ظاهریه
را اکثر طبایع غالبست و مطالب ظاهریه بتبعیت اشعری در تحت ضوابط نظری نیز مندرج شد خلفای ائمه جور
نیز در اغلب زمان بنا بر آنکه قواعد مذهب ایشان موافق مصالح ایشان بود حامی این طبقه بودند لهذا مذهب
اشعریه در میان اهل اسلام شیوع تمام یافته اکثر علمای اسلام اشعری بر آمدند اما قواعد اعتزال بنا بر آنکه مبانی
در اصول عقلیات اکثر موافق حق پخته تر و بطریق صواب نزدیکتر است اگر چه کلام ایشان خالی و قیاسات ایشان
غیر برهانیست و سببش آنکه ایشان از مطالعه کتب فلاسفه که بسعی خلفا منقول از عبری بعربی شده بود اتفاق
افتاده مطالب را بتخصیص در علوم الهیه موافق آرای خود یافتند و از براهین آن که مقدماتش بنا بر عدم
مسلمیت یا عدم شهرت در میان اهل اسلام رواجی نداشت اعراض نموده مقاصد آن قوم را بدلایل مبنیه بر
مسلمات و مشهورات تقریر نموده و هر آینه معتزله را از مطالعه کتب حکمت قدری تمام و قوتی کلام در رفت
کلام حاصل شد و طایفه اشعریه را نیز مطلع شده بنا بر آنکه هر چه در صدر اسلام معمول نبوده بدعت دانسته بودند
مطالعه کتب حکمت و تتبع آثار ایشان را محظور و حرام شمردند و بسبب این جماعت مذمت حکمت در میان اهل اسلام
بنوعی شیوع یافت که غایت بعضی علمای معتزله نیز مراعات نموده و بالجمله تدوین بعد از حکمت در اسلام از اشاعره ناشی شد

واکر

واکر حکمت فی الحقیقه ابطال اساس شریعت و اسرار قرآن و حدیث است و توهم منافات میان شریعت و حکمت مبنی بر جهل
و عدم اطلاع است بر حقیقت هر دو و میتواند بود که حقیقت این دعوی در تضاعیف این رساله مفهوم ارباب
انصاف گردد ان شاء الله تعالی ذکر کلام بر سبیل تنزل و فرق میان او و حکمت از سخنان گذشته معلوم شد که کلام
مشهور که مقسم اشعریه و معتزله است بسبب ابتنای بر غیر یقینیات در تحصیل معارف یقینی معتمد و موصل
نیست و طریقه حکمت که مؤدی بصواب است چون مبنی بر تحقیق و تدقیق بسیار بود و تمیز کامل میان معانی کلیه
و مفهومات معقوله و تصورات موهومه و امور نفس الامریه و اعتبارات محضه است مقدور بیشتر مردم نیست
بلکه اهتدای بآن مخصوص باخص خواص است پس واجب شد در حکمت الهی وضع طریقه دیگر که تمسک بآن بر اکثر
مردم آسان بود و آن طریقه تمثیل است یعنی تصویر حقایق معقوله بصور اعیان محسوسه و تبیین معانی کلیه
بتعیین امثله جزئیه و این طریقه انبیا و اوصیا انبیاست بتعلیم الهی بر عامه مردم و طریقه حکمت طریقه حکما
محققین و عقلاء کاملین است بتنبیه نظر عقلی بر خواص و مستعدین نظر او هر حکیمی تمثیلی تواند شد با جمیع معانی
را تمثیل نتواند کرد و اگر در بعضی تمثیل تواند کرد تمثیل او برای دیگری حجت نتواند شد بلکه مثل را مصدق
بمعجزه که تصدیق الهی است باشد چنانکه در انبیا یا منتهی شود بتصدیق الهی چنانکه در اوصیا بطریق نص
انبیا تمثیل او حجت بر دیگری نشود بی مقدمه که فرا گرفته شود از معصوم بطریق تمثیل بمنزله اولیات یا
در قیاس برهانی و چنانکه قیاس برهانی افاده یقین کند لیکن که مؤلف باشد از مقدمات ماخوذه از معصوم
افاده یقین تواند کرد بانضمام (?) این که این مقدمه گفته معصومست هر چه گفته معصومست حق است این
مقدمه حق است اما ثبوت مقدمه از معصوم باید یقینی باشد و این وقتی تواند شد که دعوی معصوم در هر زمانی واجب
بود چنانکه مذهب امامیه است زیرا که هر گاه معصوم موجود بود تحصیل یقین در ثبوت مقدمه از معصوم مقدور بود
اما اگر موجود نبود وجود او در زمان پیش کافی نتواند بود بجهت ثبوت مقدمه بر این مقدمه ممکن نیست مگر بطریق
تواتر و حصول تواتر مقدور کسبی نتواند بود بلکه اگر تواتر اتفاق افتد مقدمه ثابت شود و الا طریقه دیگر بر ثبوت
وی نتواند بود پس این قسم کلام یعنی تحصیل معارف بدلایلی که منتهی شود بگفته معصوم کلام موجب یقین باشد
و مشارک بود با طریقه حکمت در افاده یقین و فرق همین باشد که طریقه حکمت افاده یقین تفصیلی و انبساطی کند

اندو یقین لجاکی وابیطری عقیدهای متکلمین امامیه است مثل هشام ابن الحکم و منظرای وی و در احادیث ائمه معصومین
صلوات الله علیهم اجمعین ثابت شده که کلامی که ماخوذ از ایشان باشد ممدوح است و غیر آن مذموم و مراد همین کلام است
که بیان کرده شد تمام شد مطالب مقدمه و بعد از این شروع در مقاصد رساله کرده شود بتوفیق الله و مذکور شود که در این
رساله مقالات رساله ایست در علم نفس ناطقه و چون دانسته شد که انسان مرکب است از دو جوهر یکی جسم که بدن باشد و دیگری
روح که نفس ناطقه بود پس مقصود این مقاله در دو باب بیان کرده شود باب اول در بیان حقیقت
جسم و بعضی از احوال وی و بیان اجسام بسیطه و مرکبه و بیان کیفیت ترکیب بدن از عناصر اربعه و آنچه متعلق
ببدن مطالب باشد که در غرض این رساله ضروری یا نافع باشد و مجموع آن در فصول متعدده مبین میشود
فصل اول در بیان معنی علم و ادراک و امثال آن چون این رساله در شناختن چیزهاست پس نخست شناختن
را باید شناخت بدانکه شناختن و دانستن و در یافتن در فارسی معرفت و علم و ادراک در عربی گاه هر یک بمعنی اطلاق گویند
شود و گاه هر یک بمعنی جداگانه اما نزدیک باشند بهم و هر گاه بیک معنی اطلاق شوند آن معنی نزد علما صورت چیزهایست
که حاصل این صورت در ذهن انسان و مراد از ذهن قوتی و آلتی باشد که صورتهای اشیاء در وی حاصل تواند شد و مراد
از صورت چیزی یا شبیه آن شئ است که بعینه آن شئ نباشد اما موافق آن شئ باشد چون صورت شخص در آینه و صورت فرس بر
دیوار و پیش محققین علما مطلق موافقت کافی نیست بلکه موافقت در حقیقت و ذات و معنی معتبر بود پس نزد ایشان
تمثیل بصورت آینه و صورت دیوار بر سبیل توضیح بود نه بر سبیل تحقیق چه صورت فرس بر دیوار در حقیقت فرس نیست
با فرس موافق نیست بلکه در ظاهر شکل فرس موافق بود و صورت اشیا که آنرا علم خوانند در حقیقت با اشیاء موافق باشد
نه تنها در ظاهر و دلیل بر این که صورت اشیاء در ذهن حاصل میشود آنست که چیزها که از ما غایب و معدوم باشند
ما در نفس خود آنها را مشاهده کنیم و محال است که عین آن اشیاء در نفس ما حاصل شوند پس چیزی از آنها که
موافق آنها باشد در ما حاصل باشد و دلیل بر آنکه صورت اشیا بحقیقت در ذهن حاصل میشود نه تنها بحسب ظاهر
آنست که اگر حقیقت اشیاء در ذهن حاصل نشدی بایستی که ممکن نشدی کنه و حقیقت هیچ چیز معلوم کردن
و حال آنکه کنه و حقیقت بعضی اشیا بیقین معلوم ما هست مثلا ما را یقین حاصل است که حقیقت کره چیزی در شیئ
و تا یکی بعمال آنها مبنست که معلومات و غیر آن احتمال الذات و هر که در این امور شک نماید قابل مخاطب نباشد این بود

بیان مفهوم مشترک از الفاظ مذکوره اما معنی مختص هر یک آنست که گاه باشد که شناختن و معرفت گویند
و دانستن چیزی بسیط را که اصلا مرکب نباشد خواهند و دانش و علم گویند و دانستن مرکبات خواهند و باین
اطلاق حد اشیا را شناختن و معرفت گویند و دانش و علم اطلاق نکنند و گاه باشد که چون چیزی معلوم شده
باشد و فراموش شده و بار دوم معلوم شده این معلوم شدن بار دوم را شناختن و معرفت گویند و علم
و دانش و اعم از این اطلاق کنند و باین معنی است که خدای تعالی را عالم گویند و عارف نگویند اما معنی مختص ادراک
آنست که گاه باشد که ادراک گویند و دانستن جزئیات و محسوسات خواهند و در مقابل این دانستن
کلیات و مجردات را علم و نطق و عقل خوانند و باین اطلاق است که حیوانات غیر انسان را اهل لغت مدرک
در اینجا استعمال کنند اما عالم و عاقل و ناطق نگویند و فرق میان علم و میان عقل و نطق آنست که علم را بمعنی
اعم اطلاق کنند اما عقل و نطق را بر غیر معنی مذکور اطلاق نکنند و بهمین معنی ناطق فصل ممیز انسان از
سایر حیوانات است و مراد ما در این فصل بیان احوال مفهوم اعم است که مشترک است میان علم و معرفت و ادراک آنچه
صورت حاصل در ذهن است پس گوییم علم بر دو قسمت است زیرا که اگر صورت چیزی است که آنچیز حکم باشد یا بایجاب یا اثبات
چیزی برای چیزی دیگر چنانکه گوییم زید نویسنده است چه نویسندگی را اثبات کرده ایم برای زید و یا حکم باشد
بنفی و سلب چیزی از چیزی دیگر چنانکه زید شاعر نیست چه شاعری را نفی کرده ایم از زید پس صورت آن حکم را
تصدیق خوانند و اگر صورت غیر حکم مذکور باشد تصور گویند چون ملاحظه کردن معنی انسان یا که چیزی را
او را اثبات کنیم یا از وی نفی کنیم و گاه باشد که تصور گویند و علم بمعنی اعم خواهند و در این هنگام تصور مقابل تصدیق
را تصور ساذج گویند و تحقق تصدیق موقوف باشد بتحقق تصور ساذج چه تا تصور مفهوم زید که منسوب الیه است
و تصور مفهوم کاتب که منسوب به است و تصور نسبت میان ایشان که نسبت حکمیه است کرده نشود حکم بر زید
بثبوت کتابت یا بسلب او نتوان کرد و از اینجا جمعی گمان کرده اند که تصدیق مرکب از مجموع تصورات و حکم است
و حق آنست که تصورات شرط تصدیق اند نه شطر او و هر یک از تصور و تصدیق منقسم میشود به نظری و بدیهی چه اگر
حصول وی در ذهن موقوف باشد بحصول صورت علمی دیگر سابق که در وقت تصور علم مطلوب غایب تواند بود
از ذهن تا از آن صورت ذهن منتقل شود بصورت علم مطلوب چون موقوف بود حصول تصور معنی نفس ناطقه

برحصول مفهوم نوعی مجرد و متمیز بدین وجه حصول تصدیق بانکه موجود محتاج بموجد است بر تصدیق بانکه ان موجود
ممکن است این قسم علم را فطری و کسبی گویند و معنی نظر و کسب که فکر است نیز گویند در اصطلاح علما ملاحظه
کردن ذهن است مر این صورت علمی موقوف علیها را که از او اسطه و وسط نیز گویند بجهت حاصل شدن صورت
علمی موقوف علیه یعنی علم مطلوب اگر حصول علم موقوف بحصول صورت علمی دیگر نباشد ان علم را بدیهی و ضروری نیز گویند
خواه هیچ نباشد محتاج بصورت علمی باقی که وسط باشد بنسبت محتاج بچیزی دیگر هم نباشد مانند تصور بر امثال هذه
و امثال الذی و از اولی گویند مثل الکل اعظم من الجزء و مثل النفی و الاثبات لا یجتمعان و خواه محتاج بچیزی
دیگر باشد پس اگر محتاج بتجربه باشد تجربیات گویند چون علم بخواص ادویه و اگر محتاج بمشاهده و احساس
باشد مشاهدات گویند چون تصور حرارت و برودت و تصدیق بان النار حارة و الشمس مضیئة و اگر محتاج بسماع
از جماعتی باشد که از کثرت عقل تجویز کذب بشان نکند متواترات گویند چون علم بوجود مکه و مصر و وجود انبیا
و ملوک ماضیه و گاه باشد که علم بدیهی موقوف باشد بواسطه که غایب نشود از ذهن چون حکم بانکه اثنین زوج است
که موقوف است بر انقسام بمتساویین که در وقت تصور اثنین غایب نمیتواند بود از ذهن و این قسم را قضایا قیاساتها
معها گویند و گاه باشد که موقوف نبود بواسطه مطلقا نباشد محتاج بمعنی چون تجربه و مشاهده و سماع نیز باشد
اما موقوف باشد بقوه از ذهن که از ان حدس خوانند و این قسم را حدسیات خوانند مثل نور القمر مستفاد من
الشمس که بعد از تصور اوضاع قمر با شمس که در وقت غایت بعد که هر دو در دو جانب متقابل از زمین واقع باشند
تمام نورانی نماید و در وقت غایت قرب که هر دو با هم در یک جانب از زمین در یک سمت هم واقع شوند اصلا نماید و در مابین
و منعین بتدریج نمایان تر شود تا بغایت رسد صاحب قوت حدس جزم نماید که نور قمر مستفاد از شمس و بسا
هم باشد که کسی تصور اوضاع مذکوره نماید بسبب فقدان قوت حدس جزم بحکم مذکور حاصل نشود و از این
بیان نظر و فکر گفتیم معلوم شد که نظر و فکر ملاحظه معقولیست بجهت حصول مجهولی و ظاهر است که ملاحظه بجهت
شئ دیگر فرع تصور ان شی دیگر است پس تا اول تصور مطلوب بنظری نکند بوجهی و بعد از ان متوجه شود
بسوی معلومی که در ذهن وی حاصل بوده باشد تا از انجمله وسط را یعنی معلومی را که واسطه حصول مطلوب باشد
پیدا کند تا ذهن وی از انتقال از ان وسط بسوی مطلوب حاصل آید پس لابد باشد از دو حرکت اول از مطلوب

بیکا

بسوی وسط دویم از وسط بسوی مطلوب و گاه باشد که در وقت تصور مطلوب بی انکه حرکتی بجهت پیدا کردن
وسط کند وسط در نفس ملحوظ ذهن گردد و از وی انتقال بمطلوب حاصل اید بی احتیاج بمجموع حرکتین نشود و این
قسم از نظر را در اصطلاح فکر اطلاق نکنند بلکه فکر را مخصوص دارند بانچه مجموع حرکتین در وی لازم باشد و این
قسم را حدس خوانند پس حدس با بمعنی که قسیم فکرات که قسم از نظریست غیر حدسیست که قسم بدیهیات چون
حصول وسط در وی بحسب اتفاقست نه بر سبیل لزوم و از خواص حدس که غایب باشد از ذهن پس مناه قیا
نظری بوده نداریم و این نوع از نظر باشد که اهل خلوت و عزلت از کشف نام نهند و عامه این طایفه مقابل نظر و فکر
دانند و چون ریاضت و خلوت بر وجه صحیح باشد و نفس خالی بود از تجسس صور و معهودات و هم از این معقولات نفس
اکثر بی شیرا و یا حاضر باشد و وقت تصور مطلوب با ملاحظه بر مقدمات مناسب بر سبیل دفعه یا بادنی توجهی بوده
و معه پیدا کردن مناسبات خفی نباشد و فکری اندیشه بسیار نباید و حصول مطلوب باسان دست دهد تو
بود که تا پیدا کردن علمی غیر تام مقدمه از مقدمات مطلوب را صاحب خلوت تحصیل مطالب بسیار کند که
او را در عمری حاصل نشود و گاه باشد که حصول مقدمات ترتیب با کمر کسی بر سبیل تصور مطلوب باشد در
دانا نتیجه که لازم ان مقدمات باشد حاصل شود خواه ان نتیجه در وقت دیگر مطلوب بوده باشد و خواه هم اگر
بخاطر شخص رسیده باشد و این قسم را الهام گویند و چون علم دانستن اشیاء است و اشیا با ذات اند و انچه بمنزله
ذوات اند با احوال و صفات متعلق بذوات پس علم منقسم بتقسیم شد تصور که متعلق است بذوات اشیا و تصدیق
که متعلق است باحوال و صفات اشیا و مراد با انچه بمنزله ذات باشد انست که گاه باشد که مفهوم حالی چیزی باشد
اما مطلوب باثبات ان حال نباشد بلکه معلوم الثبوت باشد و در این وقت ان حال را ملاحظه از حیث تواند که
و اثبات حالی دیگر که معلوم الثبوت نباشد برای ملحوظ بان حال تواند کرد پس حال اول بمنزله ذات باشد که اثبات صفتی
برای او کنند مثال الشی انسان و کاتب چه انسان ذاتست و کاتب حال چنانکه گوئیم انسان کاتبست و تواند بود که انسان
بعنوان کاتب ملاحظه کنند و حالی دیگر برای او اثبات نمایند چنانکه گوئیم کاتب شاعرست مراد ان نباشد که مفهوم کاتب
شاعرست بلکه مقصود آن بود که ذات انسان متصور بعنوان کاتب شاعرست پس هرگاه که شیئی معلوم بذات
باشد نه بعنوان حالی از احوال گویند ان شیء معلوم بکنه است و چون معلوم بعنوان حالی باشد گویند معلوم بوجه است

و علم بوجه علم بکنه وجه باشد و علم بوجه ذات و چون صورت شی در ذهن حاصل شود صورت را باین اعتبار که مطابق
آن شی است علم گویند و آن شی را باین اعتبار که صورت او در ذهن در آمده موجود ذهنی گویند و باین اعتبار که [illegible]
لفظ دلالت بر آن صورت کند مدلول گویند و باین اعتبار که مقصود از لفظ او ست معنی گویند و باین اعتبار که از
لفظ فهمیده شود مفهوم گویند و چون هر مفهوم که صورت مطابق شی است معتبر باعتبار آن شی است که مطابق او ست
پس اگر مطابقه او با شی واحد بعینه باشد بحیثیتی که عقل تجویز مطابقه او با غیر آن شی نکند آن مفهوم را جزئی خوانند
چون مفهوم زید و اگر مطابقه او با اشیا کثیره باشد آن مفهوم را کلی و آن کثیرین را افراد وی خوانند چون مفهوم
انسان نسبت بزید و عمرو و بکر الی غیر ذلک و چون کلی را قیاس کنی بافراد یا تمام حقیقت مطلقه افراد باشد یعنی
که در حقیقت هیچ فردی چیزی داخل نبود که در حقیقت فردی دیگر داخل نبود بلکه تفاوت میان افراد بامور خارجی
از حقیقت باشد آن کلی را نوع خوانند چون انسان قیاس بافراد خود و اگر تمام حقیقت مشترکه باشد نه مطلقه یعنی
که در حقیقت هر فردی که مشترک باشد میان آن فرد و سایر افراد چیزی داخل نباشد که [illegible] در حقیقت او و کلی (margin: فرد دیگر)
را جنس خوانند چون حیوان قیاس با انسان و فرس و غیر آن چه هیچ جزئی که خارج از مفهوم حیوان باشد مشترک میان
افراد نیست بلکه جزء خارج از مفهوم حیوان جزء مختص به یکیست چون ناطق که مخصوص انسانست و صاهل که
مخصوص فرس الی غیر ذلک و این تمام حقیقت مشترکه که جنس نام او ست لا محاله بعض حقیقت مطلقه افراد باشد
پس آن بعض دیگر که جزء حقیقت مطلقه است خواه مختص بیک فرد باشد چون ناطق و خواه مشترک میان افراد باشد اما
جزء حقیقت مشترکه باشد نه تمام حقیقت مشترکه چون حساس که جزء حقیقت حیوانست پس از هر دو قسم آنکه جزء
حقیقت مختصه و جزء حقیقت مشترکه باشد فصل خوانند اول را فصل قریب و دوم را فصل بعید و اگر کلی نه تمام حقیقت
افراد بود و نه داخل در حقیقت افراد بلکه خارج بود از حقیقت افراد پس اگر مخصوص بحقیقت واحد بود آنرا
خاصه خوانند چون مفهوم کاتب قیاس بافراد انسان و اگر شامل حقایق شتی باشد عرض عام گویند چون مفهوم
ماشی قیاس بافراد حیوان و کلیات خمس عبارت ازین اقسام باشند و هر یک از سه قسم اول را ذاتی و هر یک از دو
قسم آخر را عرضی گویند و ذاتی شی لا محاله جایز الانفکاک از آن شی نباشد بخلاف عرضی پس اگر جایز الانفکاک باشد
آنرا عرضی عارض و اگر ممتنع الانفکاک باشد لازم خوانند مثال اول ضحک و کتابت مر انسانرا و مثال ثانی [illegible]

کتب

کتابت مر انسانرا تمام شد فصل آنچنانکه فصل قریب و بعید باشد جنس نیز قریب و بعید باشد چه جنس شی جنس
تواند بود و جنس جنس شی جنس آن شی باشد اما بعید هم چنین بعید نیز مراتب باشد بعید و ابعد تا منتهی
شود بجنسی که او را جنس نبود و آنرا جنس الاجناس خوانند و هر جنسی که در تحت جنسی باشد نوع بود نسبت بوی
و آنرا نوع اضافی خوانند و آن اعم باشد از نوع بمعنی مذکور که نوع حقیقی گویند و از جنس و نوع اضافی منتهی شود
بنوعی که خود جنس نباشد پس در تحت او نوعی نبود و آنرا نوع الانواع گویند و مابینهما متوسطات و ترتیب اجناس
را تصاعد و ترتیب انواع را تنازل نامند و مجهول اگر تصور باشد تحصیل علم آن از راه تصدیق نتوان کرد و اگر
تصدیق باشد از راه تصور حاصل نتوان نمود چه تصدیق و تصور دو حقیقه مختلفند و میان ایشان مناسبتی نیست که سبب
آن یکی وسیله معرفت دیگری شود بلکه تحصیل تصدیق از تصدیق باید کرد و تحصیل تصور از تصور و معلوم تصوری
که از و مجهول تصوری دانسته شود معرف و قول شارح خوانند و معلوم تصدیقی که از و مجهول تصدیقی حاصل شود
حجت و قیاس گویند و مجهول تصوری اگر جزئی باشد علم بآن از راه تصور حاصل نشود چه اگر تصور بصورت همان
جزئی باشد هر آینه مجهول باشد و اگر بصورت جزئی دیگر بود البته مخالف میان او بود و بر وی صادق نباید بود
میان شیئی شیئی را نتوان دانست و اگر بصورت کلی بود پس اگر صورت کلی بود که بر آن جزئی صادق نباشد هیچگونه
مناسبتی حاصل نباشد و اگر بر آن جزئی صادق باشد لا محاله بر جزئی دیگر نیز صادق باشد چه کلی البته مشترک میان
کثیرین بود پس آن جزئی بخصوص دانسته نشود بلکه طریق دانستن مجهول جزئی بحس باشد بمشاهده و احساس و اگر
مجهول تصوری کلی باشد علم بآن کلی یا بمجموع کلیاتی که معلوم باشد و صادق و مختص بآن حقیقت مجهول حاصل توان نمود
پس آن کلی تمام حقیقت مطلقه وی نتواند بود چه تمام حقیقت مجهول مجهول باشد و تمام حقیقت مشترکه وی نیز
نتواند بود چه حقیقت مشترکه مخصوص بوی نبود و عرض عام نیز نتواند بود لهذه العلة بلکه جزء مختص بوی باید
یا عرضی مختص بوی یا مجموع تمام حقیقت مشترکه با جزء مختص یا با عرضی مختص پس معرف شی یا مرکب باشد از جنس
و فصل و یا از جنس و خاصه و یا مرکب نباشد بلکه فصل تنها باشد و یا خاصه تنها باشد و پس تعریف اگر بفصل قریب
باشد آن تعریف را حد خوانند پس اگر با جنس قریب باشد حد تام خوانند و الا حد ناقص و اگر تعریف بخاصه باشد
رسم خوانند پس اگر با جنس قریب باشد تام باشد و الا ناقص و چون آن تصدیق تعبیر کنند آن عبارت را قضیه خوانند و (margin: لفظی)

که دال بر منسوب الیه باشد موضوع و دال بر منسوب را محمول و دال بر نسبت را رابطه و وجود رابطه در عبارت ضرور نیست
پس اگر موجود باشد قضیه ثلاثی باشد چون زید هو کاتب و الا ثنائی چون زید کاتب و حکم اگر ایجابی باشد قضیه موجبه
باشد و اگر سلبی بود قضیه سالبه چون زید کاتب و زید لیس بکاتب و اگر حکم معلق نباشد بر چیزی دیگر قضیه را حملیه
خوانند چون مثالهای مذکور و اگر معلق باشد شرطیه گویند مثالش ان کانت الشمس طالعة فالنهار موجود و این
موجبه باشد و لیس اذا کانت الشمس طالعة فاللیل موجود این سالبه باشد و در قضیه شرطیه جزو اول را که معلق
علیه است مقدم گویند و جزو ثانی را که معلق است تالی خوانند و شرطیه متصله باشد و منفصله و متصله آنست که حکم
باتصال یا بسلب اتصال باشد و نسبت کنند چون دو مثال مذکور و منفصله آن بود که حکم بمنافات و یا بسلب منافات میان دو
نسبت کنند مثال موجبه العدد اما زوج و اما فرد و سالبه لیس العدد اما زوج و اما منقسم بمتساویین و در شرطیه منفصله
مقدم و تالی بالطبع از هم ممتاز نباشد که هر کدام اول مذکور شود مقدم باشد و آن دیگر تالی پس تواند بود که مقدم
تالی شود و تالی مقدم و مجهول بودن در تصدیق راجع شود بمجهول بودن در حکم چه تصورات ثلثه و احکام در تصدیق
بنسبت پس هر گاه حکم بعینه ثبوت محمول برای موضوع یا سلب محمول از موضوع مجهول باشد محتاج شویم بواسطه که
معلوم الثبوت برای موضوع باشد و ملزوم محمول مطلوب یا معلوم السلب از موضوع و لازم محمول مطلوب
چه هر گاه ملزوم ثابت باشد برای شیء لازم نیز البته ثابت باشد و هر گاه لازم مسلوب باشد از شیء ملزوم نیز مسلوب
باشد مثلا هر گاه تصدیق العالم حادث مجهول بود حمل را هیچ ثبوت حیثیه برای عالم شود پس چون تغیر که مستلزم حدوث است
برای عالم ثابت شود ثبوت حدوث نیز لازم اید و هر گاه تصدیق العالم لیس بقدیم مجهول باشد حمل را هیچ شود بنفی
قدم از عالم چون لازم قدم که ثبات است از عالم نفی کنیم نفی قدم از عالم حاصل شود پس در هر صورت دو قضیه
حاصل شود یکی از اثبات واسطه برای موضوع مطلوب دیگر عبارت از اثبات محمول مطلوب برای واسطه چنانکه
در صورت اول گوئیم العالم متغیر و کل متغیر حادث که قضیه مطلوب که العالم حادث است حاصل شود و در صورت دوم
یک قضیه از نفی واسطه از موضوع مطلوب حاصل شود و قضیه دیگر از اثبات واسطه برای محمول مطلوب چنانکه گوئیم
العالم لیس بثابت و کل قدیم ثابت پس قضیه مطلوب که العالم لیس بقدیم است حاصل شود و در اصطلاح علما موضوع
مطلوب را اصغر گویند و محمول مطلوب را اکبر و واسطه را حد اوسط و این دو قضیه هر کدام را که مشتمل بر اصغر باشد صغری گویند

وان

وان دیگر را که مشتمل بر اکبر باشد کبری و مرکب از این هر دو قضیه را بحیثیتی که از ان مرکب قضیه مطلوب لازم اید قیاس نامند
و قضیه مطلوب را که از این مرکب لازم آید نتیجه خوانند و چون واسطه را با موضوع یا محمول مطلوب مقارنتی لازم است
و آن مقارنت مختلف چه مقارنت گاه بر طریق باشد که واسطه محمول بود و موضوع شیء و موضوع محمول و گاه برعکس این و گاه
موضوع هر دو و گاه محمول هر دو و این هیات مقارنات اوسط با اصغر و اکبر را شکل خوانند و شکل بر چهار قسم بود
چه اوسط اگر محمول اصغر باشد و موضوع اکبر آن را شکل اول خوانند و اگر محمول هر دو شود شکل دوم و اگر موضوع
هر دو شکل سیم و اگر عکس اول بود شکل چهارم مثال شکل اول و دوم مثالهاست که در دو صورت مذکور گذشت و مثال
شکل سیم المتغیر عالم و کل متغیر حادث و مثال شکل چهارم المتغیر عالم و کل حادث متغیر و از این اشکال اربعه شکل
اول بدیهی الانتاج است و سه شکل دیگر را تا ارجاع بشکل اول نکنند انتاج شان ظاهر نشود و بالجمله انتاج این سه
شکل بدلیل ثابت شود و این قسم قیاس را که از مقارنت اوسط با اصغر و اکبر بموضوعیت و محمولیت حاصل شود
قیاس اقترانی گویند و مقدمتین او اگر هر دو یا یکی قضیه حملیه باشد اقترانی حملی گویند و الا اگر یکی یا هر دو
متصله باشد متصل و الا منفصل و قسم دیگر باشد از قیاس که او را استثنائی خوانند و آن قیاسی باشد حاصل از
ترکیب قضیه شرطیه که قضیه مطلوب بعین التالی باشد یا نقیض مقدمش با قضیه حملیه که مشتمل باشد بر استثنا
عین مقدم و در این وقت نتیجه عین تالی شود و یا بر استثنا نقیض تالی و در این وقت نتیجه نقیض مقدم باشد و
سببش آن بود که مقدم ملزوم است و تالی لازم و ملزوم جایز است که اخص باشد از لازم پس اثباتش مستلزم اثبات
لازم بود و نفیش مستلزم نفی لازم نبود و اثبات و نفی لازم برعکس این باشد مثالش اگر آفتاب طالع باشد
روز موجود بود لیکن آفتاب طالع است نتیجه پس روز موجود بود و اگر گوئیم لیکن روز موجود نیست نتیجه دهد
که آفتاب طالع نباشد و چون قیاس البته مرکب از قضایا است و مقدمه هر قضیه یا بدیهی است یا نظری و اگر
نظری باشد باید منتهی باشد بقیاس دیگر و لا بد منتهی شود بمبادی و الا تحصیل علم ممتنع شود و حکم در هر قضیه اگر
بدیهی بود یا ثابت بود بمقدمات بدیهیه یقینی بود و الا غیر یقینی و هر قیاس که جمیع مقدماتش یقینی بود او را
برهان گویند و آن بهره باشد در تحصیل اعتقادات حقه و ازاله شبهات باطله و اگر جمیع یقینی نبود منقسم شود
بجدل که مرکب است از مشهورات و خطابه از مقبولات و مظنونات و شعر از مخیلات و مغالطه از وهمیات کاذبه و از

مقدمات بالذات نمی‌پیچی علم که ایشان در غرضی از اغراض بکار آیند الا در تحصیل عقاید البته معتبر باشند این و دیگر
از اشتغال علم دیگر در رساله مقصود بود و در این فصل اگر طولی واقع شد اما مأخذ این علم منطق و جز تقویمات واضح
تحریر این مقدمه موجب آن شد اگر چه غرض آن نیست که مطالعه کننده این رساله بمطالعه این فصل منطقی شود اما
اگر کسی خواهد متوسل نشده علی الاجمال المطلع بانقدر از اصطلاحات منطق در رساله مسطور است باید دانست که
علم منطق نسبت بصحت برهان نسبت علم عروض است بصحت وزن شعر چنانکه صاحب طبع موزون از علم عروض
مستغنی است صاحب طبع مستقیم نیز در تطبیق برهان بر قوانین منطق محتاج نیست مگر در ارشاد دیگری یا در
ازاله شبهتی که عارض شود از خود یا از دیگری فصل دوم از باب اول از مقاله اولی در شناختن جوهر و عرض
موجودات عالم بر دو گونه‌اند یکی جوهر و دیگری عرض چه اگر موجود در وجود محتاج نباشد بتبعیت وجود دیگری
چون ذات جسم از موجودات قائم بذات گویند و جوهر نام اوست و اگر در وجود محتاج باشد بلکه بتبعیت دیگری
موجود باشد چون رنگ لاله و بوی گل و امثال اینها موجود قائم بغیر باشد و موجود قائم بغیر بر دو گونه است
یکی آنکه غیر مستغنی از وی باشد که اگر او از این غیر زایل شود چیزی بجای او بنشیند آن غیر زایل نشود چون سیاهی
نسبت بجسم و این قسمی است که عرض نام اوست دوم آنکه غیر مستغنی از وی نباشد بالمعنی المذکور و این قسم را
صورت خوانند چون صورت نطفه نسبت بجسم نطفه که اگر صورت نطفه از نطفه زایل شود صورت انسانی بجای
او نشیند جسم نطفه لا بحاله فاسد شود و قیام بغیر بمعنی اعم را حلول گویند و این غیر را محل و قائم باو را حال
و خصوص محل عرض را موضوع خوانند و محل صورت را ماده و مطلق محل اعم از هر دو باشد و جوهر بر پنج گونه است
یکی عقل و آن جوهری است مجرد از ماده هم بحسب ذات و هم بحسب فعل و مراد از ماده در این موضع قابل اشاره حسیست
و مراد از مجرد بودن از ماده بحسب ذات آنست که اشاره بذات او نتوان کرد که اینجاست یا آنجا و مراد از مجرد
بودن از ماده بحسب فعل آنست که در صدور افعال محتاج نباشد بآلتی و جا بجا و جهت این قسم مثالی است
دوم نفس و آن جوهری است مجرد بحسب ذات نه بحسب فعل یعنی اشاره بذات او نتوان کرد اما در صدور فعل
محتاج بآلت باشد مثال آن روح آدمی سیم جسم و آن معلوم است بحسب وجود و اما بحسب ذات و ماهیت جوهری
که در سه سمت ممتد باشد در یکی از آن طول گویند و در دیگری عرض گویند و در سیمی از آن عمق گویند و علما از این

تعبیر کنند

تعبیر کنند بقابل ابعاد ثلثه و مراد از ابعاد ثلثه مجموع سه خطی است که متلاقی باشند بر نقطه که در هر موضع که گذشته
باشند و میان هر دو خط زاویه قائمه پیدا شود و مراد از زاویه قائمه یکی از چهار زاویه است که از گذشتن دو خط
بر یکدیگر پیدا شود و از این خطوط ثلثه خطی که اول فرض کرده شود طول خوانند و خط دوم را عرض و سیم را عمق
و این ابعاد ثلثه را امتدادات ثلثه نیز گویند و مراد از طول مفروض در جسم نه آنست که بالفعل امتداد داشته باشد
کره مشتمل جسم باشد که هیچ جانب جسم از جانب دیگر ممتاز نباشد و این هر سه قسم جوهر در وجود از هم جدا
باشند و دو قسم با هم مخلوط و آن هیولی و صورت جسمیه‌اند یکی را اصل جسمیت ماده و هیولی گویند و دیگری صورت
جسمیه و بدانکه ماده مایه و اصل چیزی را گویند و بالجمله ماده موضوع صنعت صانعی باشد که تصرف در او نماید
و اثر صنع خود در آن ظاهر سازد چنانکه چوب که ماده تخت است و چوب پاره ماده چوب تراش و خالق اجسام نیز جل
جلاله ماده و اصل این اجسام کرده که موضوع صنعت بی مثل و مانند وی باشند آفریدن این اجسام تازه
بتازه و نو بنو عبارت از آن باشد که بحسب اراده تامه اثر صنعی که مقتضای حکمت کامله باشد در پاره از ماده کلیه ظاهر
شود و شک نیست که بعضی از اجسام ماده بعضی دیگر شوند چنانکه نطفه ماده انسان و غذا ماده نطفه و عناصر
ماده غذا همچنین ماده عناصر جسم مطلق اما ماده جسم مطلق جسمی دیگر نتواند بود و چه مراد از مطلق جسمی نیست
بلکه ماده جسم مطلق چیزی باشد که نه جسم باشد و آن را هیولی اولی و مادة المواد گویند نزد اکثر اهل کلام و طایفه از
متقدمین پیش از زمان اسلام ماده جسم مطلق اجزائیست که هیچ جزو از آن اجزاء قسمت نپذیرد نه بحسب خارج و نه بحسب وهم
و قسمت خارجی آنست که جزوی از جزو دیگر جدا شود و قسمت وهمی آنکه جدا نشود بلکه ذهن فرض تواند کرد که جزوی
که غیر جزو دیگر باشد در اشاره یعنی اشاره بآن جدا از اشاره بآن دیگر باشد و هر جزوی از آن اجزاء را جزو لایتجزی
و جوهر فرد نیز گویند و جمهور حکما و محققین متکلمین این مذهب را باطل دانسته‌اند ادله و براهین بسیار بر ابطال جزو لایتجزی
اقامت نموده‌اند و ظهور این مرتبه که در نزد متأخرین بلا جزو از متقدمین و متکلمان اکثر اهل اسلام است
و آن جزو و اکثر کلامی حقیقی که نزد ایشان آنست که هر چیز قابل اشاره بالاستقلال البته
و قسمت فرض جزو نیست که معانی حقیقت ... و کذا ما یحاذی منه جهة الیمین غیر ما یحاذی منه جهة الشمال و ما یحاذی منه
جهة القدام غیر ما یحاذی منه جهة الخلف ... در هر حیز بالذات متحقق بوده

در بیان انتها بمادة المواد تقریر کردیم متفطن توان شد که اجزاء لا یتجزی بر تقدیری که متحقق باشند مادة المواد
باشد که متعین بهیچ تعینی نباشد و الا با هیچ تعینی جمع نتواند شد اگر گویند که تواند بود که در وقت جمع شدن با تعین
دیگر تعین اول زایل شود با آن تعین دیگر جمع نشود چنانکه تغیر نطفه با تغیر حیوان شود و از نو تغیر غذا با تغیر نطفه
الی غیر ذلک از اجسام التی تقع موادا لاجسام الاخر گوییم پس او با تعین خود مادة المواد نبود بلکه متعین مادة المواد
بوده پس ثابت شد که مادة المواد متعین بهیچ تعین نتواند بود و حال آنکه اجزای لا یتجزی متعین هستند و الا
بتعین وحدت و کثرت پس مادة المواد نتوانند بود و از اینکه گفتیم بطلان مذهب ذیمقراطیس نیز لازم آمد چه مذهب وی
آنست که مادة المواد اجسام صغار صلبه است که از نهایت صغر و صلابت قبول قسمت خارجی نباشد الا بر قسمت وهمی
باشد و بعضی شبیه اجزاء لا یتجزی و وجه بطلان آن ظاهر است چه تغیر او ظاهرتر است از تغیر اجزاء لا یتجزی
کما لا یخفی و مذهب شیخ اشراق از حکما اسلام آنست که مادة المواد جسم مطلقست نه جزء او و حکیم کامل خواجه نصیر طوسی
در کتاب تجرید الکلام این مذهب را اختیار کرده و مشهور اینست که مذهب افلاطون نیز اینست و این مذهب ضعیف است
چه جسم مطلق متعین است بتعین قابلیت ابعاد و اگر چه این مذهب تعین جسم مطلق را بقابلیت ابعاد منع نماید و این
تغیر را مخصوص جسم گوید نزاع لفظی خواهد شد چه هیولی اولی را مسمی بجسم مطلق کرده اند خواهد بود و ظاهر است
که مطلق تعین بقابلیت ابعاد مشترکست میان انواع جسم و باعتبار تعین هیولی که مسمی بجسم مطلق بقابلیت ابعاد معقد
خواهد بود و باعتبار تعین وی بصفت نوعی پس اینجا صاحب مذهب جسم نام کرده هیولی اولی خواهد بود و اول جسم
مطلق خواهد شد و بعد از آن انواع دیگر چه مراد از جسم مطلق نیست مگر هیولی متعین شده بقابلیت ابعاد و چه دیگر
نیز در ابطال این مذهب هست که مادة جوهر تجرید بنا کرده ایم و بنا این کتاب نیست و مذهب ارسطاطالیس ملقب بمعلم
اول و ابو نصر ملقب بمعلم ثانی و رئیس حکما الاسلام ابو علی سینا و خواجه نصیر طوسی قدس سره در شرح اشارات و سایر
حکما اسلام و جمهور مشائیان آنست که مادة المواد جزء جسم مطلق است و متعین بهیچ تعین و حدة ذاتی نیست بلکه
تعین او مبهم و بلیت همه تعینات است و تعلیقش محض قوت تلبس همه صورتها و اول تعینی و تحقق صورتی که متوارد
کند تعین قابلیت ابعاد ثلاثه است که صورت جسمیه نام بدان است و جزء دیگر است از جسم مطلق و جسم مطلق
مرکب است از جسم جزوهای که هیولای اولی است و از صورتی که صورت جسمیه است و این مذهب صحیح است و توهم

قول

قول هیولی مستلزم قدم عالمست بالبته چه دانستی که قول بهیولی بمعنی مادة المواد مذهب همه علما اهل
در ماقبل هیولات نزد مفهوم هیولی و اگر کسی توهم کند که قایل شدن بمادة المواد مطلقا مستلزم
قدم عالمست بسبب آنکه لازم شود که مادة المواد مصنوع نباشد بلکه قدیم باشد این توهم نیز باطلست چه لزوم عدم
مصنوعیت مادة المواد از مادة منکر مسلمست و از اینجا عدم مصنوعیت مطلق لازم نیاید اما عدم لزوم مصنوعیت بمعنی
عدم مخلوقیت اصلا مسلم نیست چه گاه باشد که مصنوع گویند و مخلوق زمانی خواهند گاه باشد که مصنوع گویند
و مخلوق مطلق خواهند و معنی اول اخص است از معنی دوم و از نفی اخص نفی اعم لازم نیاید و هر گاه مصنوع
بمعنی اخص اطلاق کنند مقابل او را مبدع گویند و همه متفقند که مخلوقات باری تعالی بر دو گونه اند مصنوع و مبدع
و هر دو مصنوع بمعنی اعم اند اما عرض بر سه گونه است چه اگر در مفهوم او قبول قسمت معتبر است او را کم خوانند
و اگر نسبت بغیر معتبر است عرض اضافی و عرض نسبی نیز گویند و اگر مفهوم هیچ نه قسمت معتبرست و نه نسبت او را
کیف خوانند اما کم عبارت از قدر و اندازه اشیاست و قسمتی که در اشیا واقع شود از خاصیت اوست چه هر
شی تا ذی کمی برای وی معتبر نشود فرض قسمت در وی متصور نباشد پس قسمت بالذات در واقع شود و بتبعیت
او بر موضوع و قسمت چنانکه گذشت بر دو گونه است قسمت خارجی که انفکاکی گویند و قسمت ذهنی که
فرضی خوانند و مخصوص کم است قسمت فرضیت و قسمت انفکاکی خاصه هیولاست اما بسبب کم و کم بر دو
گونه است متصل و منفصل و کم متصل آنست که میان اجزاء وی قسمی که در وی فرض شود حدی باشد مشترک میان
هر دو بمعنی که چون حدی در وی فرض کنی که نهایت یکی و بعینه همان حد بدایت دیگر باشد مانند یک نیزه
که فرض کنی قسمت او را بدو نصف و فرض چه نقطه که در منتصف ذراع فرض کنی آن نقطه بعینها نهایت
نصفی باشد و بدایت نصفی دیگر و این کم متصل را مقدار خوانند و کم منفصل آنست که میان اجزای او
حدی مشترک نباشد مثلا میان دو و سه که دو جزء پنج اند حدی نیست که مشترک میان هر دو باشد چه نهایت
دو است و بدایت سه نیست و ثالث که بدایت سه است نهایت دو نیست و کم متصل بر دو قسم است قار الذات و غیر
قار الذات و قار الذات آن بود که مجموع اجزای مفروضه وی با هم در یک آن موجود باشد چون مقدار یک گز
که مجموع اجزای که در وی فرض کنی چون نصف و ثلث و ربع و غیر آن همه در یک آن با هم موجود اند و غیر قار آن

بود که هر بعض جزء که در وی فرض کنی با هم یکجا موجود نتواند بود بلکه تا بعضی جزء مفروض او معدوم نشود جزو دیگر موجود
نتوانند شد چون مقدار زمان چه جزو پیشین از زمان که موجود است تا آنکه در وی معدوم نشود جزو دیگر که بعد از آن جزء
بود موجود نتوانند شد و مقدار متصل الذات عارض نتوانند شد مگر جسم را چه تعلیمی که در تعریف جسم معتبر است
هم مقدار متصل است و عارض غیر جسم اگر شود به تبعیت جسم باشد اگر بیاض متصف به مقدار شود و گویند
فلان بیاض کبیر است به سبب این باشد که جسمی که محل اوست کبیر باشد پس اگر مقدار مجموع طول و عرض و عمق
جسم را با هم ملاحظه کنند آن مجموع مقدار را جسم تعلیمی گویند لفظ جسم مشترک شود میان جسم مشهور که قسم جوهر است
و میان این قسم از مقدار و تمیز لفظی میان این هر دو معنی آن باشد که این را جسم تعلیمی گویند و لفظ آن را جسم طبیعی
پس جسم طبیعی جوهر است معروض جسم تعلیمی و جسم تعلیمی عرضیست عارض جسم طبیعی و اگر مجموع دو بعد جسم را
با هم تنها بدون بعد سوم ملاحظه کنند مثلا طول و عرض را با هم بدون عمق منظور دارند و عمق را معدوم
و منتفی شمارند آن مجموع دو بعد را با هم سطح خوانند و اگر یک بعد تنها ملاحظه کنند و دو بعد دیگر را منتفی فرض
کنند آن را خط خوانند پس خط طرف و کناره سطح باشد و سطح طرف و کناره جسم تعلیمی و جسم تعلیمی
مجموع مقدار جسم طبیعی و بعد حقیقی هر گاه متناهی باشد طرف و نهایت آن را نقطه خوانند پس نقطه که عالی از جنس
مقدار باشد و قابل قسمت نبود با آنکه قابل اشاره حسیه بود و نقطه شریک بود با جزء لا یتجزی در عدم قبول انقسام
و ممتاز بود در عرضیت و عدم استقلال در وجود و سبب همین است که نقطه موجود میتواند بود و دلیلی که دلالت
بر بطلان جزء لا یتجزی کند دلالت بر بطلان او نکند و اما کیف عرضیست که بر ذات قابل قسمت نباشد و نه نسبت چون سفیدی
و سیاهی و حرارت و برودت و سبکی و سنگینی و امثال آن و از جمله کیف هر چه مختص به ذات نفس باشد از آن انسان
و حیوان آن را کیفیات نفسانی خوانند چون علم و قدرت و اراده و امثال آن و هر چه یکی از حواس پنجگانه ادراک آن تواند کرد
و کیفیات محسوس خوانند چون الوان و روایح و طعوم و امثال آن و اقسام دیگر نیز اعتبار شده و اما عرض اضافی
عرضیست که در مفهوم آن نسبت نیز معتبر باشد پس اگر آن نسبت زمان باشد آن را متی خوانند یعنی کی بودن و مفهومش نسبت
جسم است به زمان و اگر مکان باشد آن را این خوانند یعنی کجا بودن و مفهومش نسبت جسم است به مکان و اگر اجزای جسم با اجسام
دیگر آن را وضع خوانند و مفهومش نسبت اجزاء جسم است بعضی با بعضی و نسبت مجموع با اجسام غیر این جسم یعنی نسبت داران

جسم

16

جسم با منطقه که فلان جزش بر بالای فلان جز است یا بر یمین اوست یا بر یسار اوست و مثل
این و همچنین نسبت مادون این جسم که فوق جسم دیگر است با عتاد وست و امثال این و اگر آن نسبت اثر باشد پس
اگر اثر کردن در غیر باشد آن را فعل خوانند و مفهومش تاثیر کردن جسم باشد مثل تسخین در جسم دیگر چون
گرم کردن آتش آب را و اگر قبول تاثیر کردن باشد از غیر انفعال خوانند چون گرم شدن آب از آتش و
اگر آن نسبت احاطه کردن و گرد آمدن چیزی به این جسم را از ملک خوانند و جده نیز گویند و مفهومش
هیاتیست که عارض شود جسم را به سبب احاطه چیزی دیگر با او مثل هیات تلبس و پوشیدن و دستار بستن و امثال
آن و قدما در مفهوم جده و ملک احاطه را شرط ندانند بلکه مالک بودن و صاحب بودن را بالجمله
جایز بودن که بلفظ دو نسبت دهند اعتبار کنند خواه محیط باشد و خواه نه پس هیاتی که جسم را حاصل
به سبب منتهی شدن به قطر آن حاصل شود نزد قدما از ملک باشد چنان اگر احاطه نقطه چیزی ممکن نیست
و اگر آن نسبت غیر نسبتهای مذکوره باشد و بالجمله از حصول مفهومی در آن نسبت معتبر باشد از اضافه خوانند
پس عرض اضافی چیزی دیگر باشد و اضافه چیزی دیگر و مفهومش بودن چیزی است به حیثیتی که تصور او
با تصور چیزی دیگر باشد و بدون آن دیگر متعقل نشود چون مفهوم ابوت و بنوت چه تصور ابوت
بی تصور بنوت ممکن نشود و همچنین تصور بنوت بی تصور ابوت و مجموع این اقسام هفتگانه عرض اضافی
را با دو قسم عرض غیر اضافی و قسم جوهر مقولات عشر خوانند نه مقوله عرض و یکی جوهر و اطلاق مقوله بر
جنس عالی کنند و جمیع موجودات عالم امکان بجز واجب تعالی مندرج این اجناس عالیه شوند و در میان ممکنات
جنسی که نیز یکی از اینها باشد و نیز داخل در یکی از اینها متصور نشود **فصل سیم از باب اول از مقاله اولی** در اثبات
صور نوعیه و بیان اختلاف انواع اجسام دانستی که جسم مرکب است از ماده و صورت جسمیه و این صورت جسمیه در همه
اجسام یکی بود به حسب نوع یعنی صورت جسمیه هیچ جسمی مخالف نباشد در حقیقت با صورت جسمیه جسمی دیگر چه
حقیقت صورت جسمیه جوهری باشد متعین شده به قبول ابعاد و این جوهر قابل ابعاد مجمل جوهر است و قبول ابعاد
در همه اجسام یکی باشد و اختلاف اجسام با هم در آن وجه که باشد بیرون از حقیقت جوهر قابل ابعاد اما ماده
جمیع اجسام یک نوع نبود بلکه در بعضی از اجسام واحد بود و در بعضی مختلف چنانکه بیاید اما مجرد این

اختلاف نوعی جسم نشود چه ماده بالقوه صرف و قابل محض است و متعین بهیچ تعینی نیست چنانکه اشارت بآن رفت
شد و جسم کلی مطلق بالفعل و متعین نیست بعضی اختلاف جزو بالقوه با وجود وحدت جزو متعین بالفعل جسم مختلف
نتواند شد محال است که اجسام مختلفند در آثار و مقتضیات چه اثر و تقاضای جسمی خلاف مقتضا و تقاضای جسم دیگر
باشد چنانکه ظاهر است در آب و آتش چه آب اثرش تبرید است و تقاضایش میل بر پستی و آتش اثرش گرم کردنست
و تقاضایش میل ببالا و همچنین سایر اجسام پس ناچار است در جسم از جزوی دیگر که سبب اختلاف اجسام باشد در آثار
و بسبب این جزو اجسام در حقیقت نوعی مختلف شوند چه بر این تقدیر در حقیقت هر جسمی جزوی داخل باشد
که در حقیقت جسم دیگر داخل نباشد و معنی اختلاف نوعی همین است چنانکه در فصل منطق اشاره بدان شده
جزو دیگر را بسبب آنکه جسم با انضمام او نوعی شود از انواع مختلفه صورت نوعیه خوانند و بسبب آنکه مبدأ حرکت
و سکون و سایر آثار جسم است طبیعت گویند و بالجمله جسم مختلف و متنوع شود بسبب صورت نوعیه مختلف
بانواع مختلفه و بعضی نسبت جسم مطلق را با آنکه در حد ذات خود نوع واحد است عارض شود که جنس گردد مر انواع
مختلفه اجسام را و این بسبب استعدادیست که حاصل است ماده را بسبب صورتی بعضی را و اول اختلافی که حاصل
شود اختلاف جسمیت فلکی بودن و عنصری بودن چه اگر جسم قابل آن باشد که با جسمی دیگر مخلوط و ممزوج شود
بحیثیتی که خاصیت هر یک شکسته شود و از مجموع خاصیتی متوسط حاصل شود عنصری گویند و الا فلکی و بعبارتی
دیگر اگر آن جسم قابل آن باشد که صورت نوعیه اش زایل شود و صورت نوعیه دیگر در وی حاصل آید آن جسم را
عنصری گویند و الا فلکی و دیگر اختلاف در بساطت و ترکیب است چه اگر جسم جمع نیامده باشد از اجسامی که هر یک
متعین بصورت نوعیه علیحده باشند و بعبارتی دیگر جسم متعین شده باشد بصورت نوعیه که هر جزوی
که در آن جسم فرض کنند با کل آن جسم در همین صورت نوعیه شریک باشند آن جسم را بسیط گویند مانند آب
و آتش و غیر آن و اگر نه اینچنین باشد بلکه مجتمع از اجسام مختلفة الصور باشد و با هر جزوی که در وی فرض
کنند در صورت نوعیه با کل مشارک نبود اگر چه بعضی از اجزا با اجزا مشارک باشند آن جسم را مرکب خوانند
مانند بلحیون و مانند لعل و یاقوت و غیر اینها یاقوت اگر چه اکثر اجزایش اگر در وی فرض کنند با کل در
صورت یاقوتی مشارکست اما تجزیه بالاخره منتهی شود بعناصر که هیچ یک از آن در صورت یاقوتی شریک نیست

وجسم

۳۰

وجسم بسیط هر گاه مانعی و قاسری با او نباشد لابد بر شکل کره باشد و مراد از کره جسمیست متشابه که
الاستداره مانند گوی چه کره هیئتی مناسب با بساطت است بجهت آنکه مقتضای طبع بسیط اختلاف نبود و هر شکل که غیر کره بود
مختلف است و چه شکل جسم عبارتست از هیئتی که عارض شود بسبب احاطه اطراف جسم بجسم و هر گاه اطراف جسم
متعدد و مختلف باشد هیئات حاصل شده بسبب اینها نیز مختلف شوند و اطراف جسم کره نیست الا یک سطح واحد
متشابه و هر جسم غیر کره اطرافش لا محاله مختلف و متعدد باشد چه یک طرفش سطح است و طرف دیگر خط یا نقطه یا سطحی
دیگر چنانکه در اشکال مضلعه که مثلث و مربع و نظایر آن باشد و در جسم غیر مضلع که متشابه باشد الا استداره
او یا استداره کوی نباشد چون بیضه اگر چه بیش از یک سطح بانت نشود الا آن یک سطح در استداره مختلف باشد
چنانکه پوشیده نیست چه بعضی از وی اختلاف یافته شود و مقتضای طبیعت بسیط نتواند بود و کره بر دو گونه بود
مجوفه و مصمته و کره مجوفه لا محاله دو سطح بانت شود یکی آنکه از بیرون سطح محیط و دیگری که از
اندرون باشد سطح مقعر خوانند و این دو سطح با هم گاه متوازی باشند گاه غیر متوازی و مراد از توازی بودن
دو چیز است با هم بحیثیتی که جمیع ابعاد ما بین با هم متساوی باشند و در کره مصمت یا نیست نشود مگر یک سطح که از بیرون
او محیط باشد **فصل چهارم از باب اول از مقاله اولی در بیان اجسام فلکی و عوارض** بدانکه از اجسام فلکیه هر جرم که نورانی
باشد کوکب گویند و غیر نورانی را فلک نامند و ما ابتدا بذکر کواکب کنیم زیرا که از احوال کواکب که محسوست علم
باحوال افلاک حاصل کرده اند که الا در هیچ جا بسبب احوال فلکیات بنوعی نیک گوییم بدانکه از کواکب هفت
کوکب که قمر و عطارد و زهره و شمس و مریخ و مشتری و زحل باشد سیاره خوانند چه هر یک سیری و حرکتی
علیحده دارند و نسبت بهم مختلف شوند گاهی با هم آیند و گاهی دیگر از هم گذرند و گاه سریع و گاه بطی و گاهی
اندک دور و گاه نزدیک شوند و پنج کوکب از اینها که غیر شمس و قمر باشند حالتی دیگر نیز هست بدین سبب اینها را
متحیره گویند و آن چنان باشد که گاهی چنان نماید که از آن سمتی که سمت حرکات ایشانست رجوع کنند و آن حرکت
ایشان را رجع گویند و گاهی چنان نماید که چند روز در یک موضع ایستاده باشند یعنی اصلا حرکت نکنند و در این وقت ایشانرا
مقیم گویند و در غیر این دو حالت که متوجه سمت حرکات خاص خود باشند مستقیم خوانند و این حالات ثلثه
را رجعت و اقامت و استقامت گویند و جمیع کواکب غیر این هفت کوکب را بنابر بطؤ حرکات ایشان در یافت

اوضاع ایشان با یکدیگر ثوابت خوانند و همه را هم در حرکت بجهت حرکت متوالی باشند و کواکب ثوابت اگرچه
عدد بسیار است لیکن آنچه ممکن بود رصد آن کردن هزار و بیست و دو کوکب را رصد کرده اند و مواضع ایشان از فلک تعیین نموده
و این کواکب را از این جهت کواکب رصدی خوانند و بجهت تعیین مواضع ایشان چهل و هشت صورت توهم کرده اند چنانچه
بعضی از این کواکب بر نفس آن صور واقع شوند یعنی بر خطوطی که آن صور از آن خطوط متوهم شده باشد و آن را کواکب
داخل الصور خوانند و چون خواهند که از این کواکب جمعی را هند گویند کوکبی که بر فلان صورت است باید
داشت و برای بعضی دیگر کواکب تقریبی مقابل و بعضی که بیرون این صور واقع باشند ایشان را کواکب خارج الصور گویند و چون
از این کواکب چیزی را خواهند گویند کوکبی که به قرب بلای چه بیان صورت است یا نزدیک فلان صورت و در این قسم این بود
فصل در بیان اوائل کواکب با فلک هر یکی نیز بود کلی و جزوی فلک کلی آن بود که یکی از حرکات تسعه که حرکت بسیط
و حرکت ثوابت و حرکات کواکب سبعه سیاره است بدان تمام شود و فلک جزوی آن بود که بانفراد یکی از حرکات تسعه تمام
نشود بلکه چند فلک باید که با هم ضم شوند تا ضبط یکی از حرکات تامه آنها حاصل شود و فلک کلی مفرد بود و مرکب مفرد
آن بود که یک فلک تنها یکی از حرکات را ضبط نماید و مرکب آن بود که چند فلک با هم ملتئم شده ضبط یکی از این حرکات
نمایند و حرکات تسعه نیز هر دو گونه اند بسیط و مرکب بسیط آن بود که در ازمنه متساوی قطع زوایا و قسی متساوی
کند و مرکب آن که قطع متشابه نیز گویند و آن حرکت بود نیز و حرکت ثوابت است و مرکب آن بود که نیز چنین باشد و آن را مختلفه
نیز گویند و آن حرکات سبعه سیاره باشد و از جهت آنکه فلک هر یک از حرکات و لیس هر دم باشند و فلک هر یک
از حرکات کواکب سیاره مرکب و مجموع افلاک کلیه هشت است و بعضی حرکات مختلفه که حرکت مختلف یافته اند
هفت از کواکب هفتگانه و یکی از ثوابت و یکی دیگر که مجموع کواکب در شرکت بجهت هر حرکت مرکب و متحرک هر یک
اثبات کرده اند بعضی تجویز نموده اند که بجهت حرکت مشترک متحرک علیحده نباشد بلکه نفسی متعلق بمجموع فلک المجموع
باشد که مبداء حرکت مشترک و نفسی علیحده به هر یک متعلق باشد که مبداء حرکت خاصه شود و بنا بر این تواند بود که
عدد افلاک کلیه بیش از هشت نبود و ما قائل افلاک کلیه بنا بر مشهور بحسب ترتیب طبیعی فلک اعظم است و فلک الافلاک
و فلک الاطلس نیز گویند و مشتمل است بر جمیع افلاک بلکه بر مجموع عالم جسمانی و او کره ایست متوازی السطحین مرکز او مرکز
زمین بلکه مرکز عالم و در وی هیچ کوکب نیست و محدب سطح مقعر او را انه کنند نیز که بضعف قطر اوست و تبعیت سطح محدب

فلک ثوابت که مماس اوست مراو نیست و سه هزار و پانصد و یا نصد بیست و چهار و هشتصد و نیم و بعد
کرده اند و بعد سطح محدب او را بعضی از حکما بسیار کرده اند و گفته اند که تعیین او که بوسیله اوست نتوان کرد
لما بعد او لکانه محال ست انتها بعدی بجهت عدم تناهی ابعاد چنانکه بیاید ممتنعست و بالای او هیچ
چیز نیست بسبب آنکه او را بالایی نیست که چیزی در آن تواند بود بلکه منتهی الابعاد است و عدم مطلق و عدم بود که
او عدم مقدر و عدم مطلق عدم مقدر چون فضایی که در اندرون کوزه که فرض کنی که در وی آب و هیچ
چیز نباشد و مقدر او بسبب آنکه محاط باشد بأطراف کوزه و کوزه اگر بزرگتر باشد فضا بیشتر باشد و اگر
کوچکتر کمتر و این قسم عدم را خلا گویند چون چیزی چنین بود ملا گویند و عدم مطلق آن بود که با آنکه چیزی
در وی نبود تقدیر نیز در او نتوان کرد و اینکه مشهور است که فوق الفلک الاعظم لا خلا و لا ملا است مراد
هم این است و حرکات این فلک اسرع حرکات است چه قریب بیست و چهار ساعت یک دوره تمام کند و حرکت او از مشرق باشد به مغرب و جمیع افلاک بحرکت او متحرک باشند به سبیل تسلط با آنکه
هر یک حرکت خاص بجهت حرکت و داشته باشند و این جایز بود چه یکی بالذات و دیگری بالعرض چنانکه مور
بر روی آسیا حرکت کند و آسیا او را بر خلاف آن جهت حرکت دهد و طلوع و غروب کواکب بسبب این حرکت باشد و
طلوع و غروب بیان آن بود که زمین کره ایست و واقع در وسط حقیقی افلاک چه مرکز زمین مرکز جمیع افلاک
کلیه است و نیز بسبب قرب نصف فلک در زیر زمین باشد و نصف دیگر بالای زمین پس چون کوکب
در زیر زمین واقع شود زمین حایل شود میان او و دید که لاجرم غایب باشد و چون بالای زمین
آید مرئی گردد و دایره که فاصل شود میان نصف مرئی و نصف غیر مرئی آن را افق خوانند و بحسب اختلاف بلاد
نصف مرئی و غیر مرئی مختلف شود و افق مختلف گردد و از آن طلوع و غروب کواکب در تقدیم و تأخیر اختلاف
پیدا کند و دو قطب افق دو نقطه سمت الرأس و سمت القدم باشد یعنی دو طرف خطی که باستقامت قامت شخص
اند و چون بفلک منتهی شود و مراد از قطب دایره دو نقطه ایست بر کره از دو طرف مقابل دایره که بعد
هر یک از آن دو نقطه با طراف دایره برابر باشد و اگر آن دایره عظیمه بود یعنی بر مرکز کره گذشته بود بعد
یک از آن دو نقطه از دایره با بعد نقطه دیگر از آن نیز برابر باشد و دو قطب کره دو نقطه باشند بر

جانب کره که چون کره متحرک باشد دو نقطه البته ساکن باشند دو نقطه که بر هیچ نقطه را نیکو مومی دو قطب
ساکن نتواند بود و دو قطب کره دو قطب دایره عظیمه باشد اگر بر سمت حرکت کره مفروض باشد خواه دایره عظیمه باشد
و خواه نه و هر دایره که بر وسط بگذشته بود از اصغر خواند و عظیمه که بر سمت حرکت کره باشد از منطقه آن
کره خوانند و منطقه فلک اعظم را معدل النهار گویند و نشان این دایره بحسب حس چنان باشد که از نقطه مشرق
روز برآید بنقطه مغرب فرو رود که دوازده ساعت بر میان بمشرق پیوند و دو قطب این دایره دو قطب فلک اعظم
بود و آن دو نقطه بود که یکی بنزدیک ستاره جدی بود که علامت قبله اهل عراق است و آن را قطب شمالی گویند و دیگری
مقابل او بود و آن را قطب جنوبی گویند و در آفاق تا قطب جنوبی در زیر زمین بود بقدر آنکه قطب شمالی از زمین مرتفع است
و در بلدی که معدل النهار بر سمت الراس ایشان بگذرد هر دو قطب معدل بر افق واقع باشند و این موضع را که معدل بر سمت الراس
آن گذرد خط استوا خوانند و در هر جای موضعی که از خط استوا بطرف جنوب باشد شود و قطب جنوبی در آن موضع مرتفع
قطب شمالی منخفض باشد و باقی احوال جمیع آفاق معلوم توان کرد و در موضعی که قطب معدل بر سمت الراس باشد
افق آن موضع و معدل النهار بهم منطبق شوند و آفتاب بحرکت یومی طلوع و غروب نبود بلکه چون آفتاب شش ماه در
شمالیات از معدل و شش ماه دیگر در طرف جنوب چنانکه بیاید پس اگر آن قطب که بر سمت الراس واقع است قطب شمالی باشد
شش ماه که آفتاب در بروج شمالیست همیشه روز باشد و یکسر روز آنجا بقدر شش ماه بود و چون انتقال به بروج جنوبی کند
غروب کند و شب آغاز شود و شش ماه دیگر شب باشد و اگر قطب دیگر بر سمت الراس قطب جنوبی بود احوال برعکس این باشد
ذلک تقدیر العزیز العلیم و فلک نهم بحسب ترتیب طبیعی فلک ثوابت و فلک البروج نیز گویند و آن نیز کره ایست
السطحین مرکزش مرکز عالم محیط باشد فلک اعظم سطح محدبه او و ماس سطح مقعر فلک اعظم و جمیع کواکب ثوابته در کره
و حرکتش از مغرب بمشرق و در هفتاد سال درجه قطع کند و در مدت بیست و پنج هزار و دویست سال دوره تمام نماید و از
درجه یکی حسبان ... اراده ... دایره را بسیصد و شصت قسم متساوی قسمت کنند و هر قسمی را
درجه نام نهند و هر درجه را بشصت قسم کنند و هر قسمی را دقیقه گویند و همچنین هر دقیقه را بشصت ثانیه و هر ثانیه را
بشصت ثالثه تا آنقدر که حاجت افتد قسمت نمایند و منطقه او را منطقه البروج و فلک البروج نیز گویند و تقاطع کند با
معدل النهار بر دو نقطه که آن دو نقطه را دو نقطه اعتدال گویند و یک نصف او هست بطرف شمال است از معدل

ونصف

۲۲

و نصف دیگر بطرف جنوب و بحرکت خاصه آفتاب بر این منطقه است که اصلا از آن بطرفی مایل نشود و اگر چه تقاطع
آنست که دو دایره بعد از اتحاد در یک نقطه از هم متباعد شوند تا بغایت تباعد رسند و آن را غایت تباعد گویند تا
بنقطه دیگر مقابل نقطه اول برسند و در گذشتن از هم متباعد شوند تا بغایت تباعد و باز متقارب شده در نقطه اول
متحد شوند الا آنکه تقاطع معدل و منطقه البروج چون نه منطقه فلک اعظم بلکه منطقه عالمست و اصل آن است
احوال ... دایره و مایل بودن دو ... منطقه البروج نسبت بهم ... و از اینجهت حرکت قرب و بعد
شمالی بودن و جنوبی بودن نسبت بمعدل ... تمام در اجزای منطقه البروج بهم رسد و چون مدار خاصه آفتاب منطقه
البروج است و تاثیر آفتاب اعظم تاثیرات عالم علوی در عالم سفلی پس تاثیر آفتاب بحسب بودن در هر جزوی از اجزای منطقه
البروج نسبت بعالم سفلی مختلف شود و از اینجهت اولا مجموع دایره منطقه البروج را بحسب اعتبار معتبر بدوازده
قسم متساوی کرده اند چه نخست بحسب چهار نقطه ممتاز دو نقطه غایت بعد و دو نقطه غایت قرب که دو نقطه انقلابات
بچهار قوس متساوی منقسم شود که هر قسمی ربعی باشد و هر ربعی بحسب نسبت بغایت قرب و قرب بغایت بعد و توسط
نسبت بغایتین به سه قسم متساوی منقسم شوند که مجموع دوازده قسم متساوی باشند چهار متصف بقرب بغایت قرب و
چهار متصف بقرب بغایت بعد و چهار متصف بتوسط اما امتیاز چهار قسم متصف بقرب بغایت قرب از یکدیگر
دو قسم از آنها شمالی بودن و دو قسم دیگر جنوبی بودن و امتیاز دو قسم شمالی از یکدیگر بمبدء حرکت شمالی بودن و منتهای
حرکت شمالی بودن و امتیاز دو قسم جنوبی بمبدء حرکت جنوبی بودن و منتهای حرکت جنوبی بودن و اما امتیاز چهار قسم متصف
بقرب بغایت بعد از یکدیگر باز دو قسم شمالی بودن و دو قسم جنوبی بودن و امتیاز دو قسم شمالی از یکدیگر باینکه هر یک در
قرب و بعد بکیفیت دایره یکی موخر بود از غایت قرب و یکی مقدم بود از غایت قرب و همچنین امتیاز دو قسم جنوبی
از یکدیگر و اما امتیاز چهار قسم متصف بتوسط از یکدیگر باز بشمالی بودن و جنوبی بودن و امتیاز دو قسم شمالی از
یکدیگر بتوسط بعضی از غایت قرب و توسط قبل از غایت قرب و همچنین امتیاز دو قسم جنوبی از یکدیگر و تا بنا نسبت امتیاز
مذکور را در جمیع اجزای فلک البروج بلکه در جمیع اجزای افلاک اعتبار نموده مجموع کرات افلاک محیط بارض را
بدوازده قسم متساوی کرده اند و کیفیت انقسام افلاک این بود که دوازده قسم چنانست که دوازده نقطه در منطقه
البروج بحسب اعتبارات مذکوره اعتبار شده دو نقطه غایت قرب که دو نقطه اعتدال باشند و دو نقطه غایت بعد که دو نقطه

انقلاب گویند و منطقة البروج باین چهار نقطه بچهار ربع منقسم شد چنانکه مذکور شد و در هر ربعی سه برج بود نقطه که
فصل مشترک میان قریب بعد و وسط باشد اعتدال شد پس شش دایره اعتبار کرده اند که هر یک بقطب منطقة البروج
گذرند و یکی از ایشان بنقطه اعتدال و یکی به نقطه انقلاب و چهار دیگر بهشت نقطه متوهم در ارباع مذکوره مجموع
اندازد سطح و همین این شش دایره بدوازده بخش متساوی قسمت کرده اند و هر قسمی را از این اقسام دوازده گانه برجی نامند
و طول هر برجی سی درجه باشد و عرض او از قطب تا بقطب بقدر نصف دور که صد و هشتاد درجه است و چون حرکت
فلک البروج و حرکت خاصه آفتاب از مغرب بمشرق است و تأثیر آفتاب و سایر کواکب معتبر بطرف شمال جبر عمارت جمله
طرف شمال واقعست چنانکه بیاید لهذا ابتدا بروج را از مغرب گرفته اند و نصف شمالی را مقدم بر نصف جنوبی داشته
پس اول بروج برج حمل باشد و مبدا آن نقطه اعتدال بود که چون آفتاب بحرکت خاصه از وی گذرد بطرف شمال آید
و سه برج متوالی را که حمل و ثور و جوزا باشد چون مدت مکث آفتاب در این بروج فصل ربیع است ربیعی گویند
و سه برج دیگر را که سرطان و اسد و سنبله باشد که مدت مکث آفتاب در این بروج فصل صیف است صیفی و مبدا سرطان
نقطه انقلاب صیفی باشد که چون آفتاب از وی گذرد فصل بهار بفصل تابستان منتقل شود و این نقطه را انقلاب صیفی گویند و این
شش برج را شمالی نامند و همچنین سه برج دیگر را که میزان و عقرب و قوس است خریفی و مبدا میزان نقطه
اعتدال دیگر باشد که چون آفتاب از وی گذرد بطرف جنوب شود و سه برج دیگر را که جدی و دلو و حوت است شتوی
و مبدا جدی نقطه انقلاب دیگر که چون آفتاب از وی گذرد زمستان شود و این نقطه را انقلاب شتوی گویند و این شش برج
جنوبی اند و اسامی بروج را از صور کواکبی که بر نفس منطقة البروج واقعند برداشته اند چه از صور چهل و هشتگانه
مذکوره بیست و یک در جانب شمال منطقة البروج است و پانزده در جانب جنوب و دوازده بر نفس منطقه و مقدار اعظم
دوری منطقة البروج از معدل که آن را میل کلی گویند و آن قوسی بود از دایره مار باقطاب اربعه که قطب معدل و قطب
منطقه که واقع شود میان منطقتین از آنجانب اقرب بحسب ارصاد مختلف یافته اند و بحسب رصد اخیر بیست و سه درجه
و سی و پنج دقیقه و هفده ثانیه یافته شده و گویند در هر رصدی متأخر کمتر از رصد متقدم یافته شده و از اینجا گمان برده اند
که منطقة البروج را حرکت عرضی باشد یعنی بمعدل نزدیک شود که هر دو نقطه بهم منطبق شوند و بعد از فلک هشتم
افلاک کواکب سبعه سیاره اند بترتیب مشهور اول فلک زحل دوم فلک مشتری سیوم فلک مریخ چهارم فلک شمس

فلک

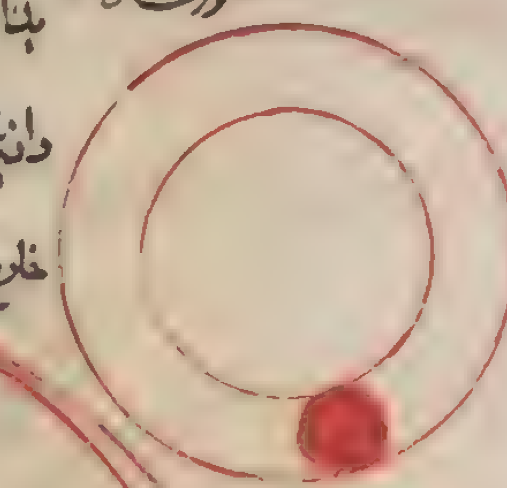
٣١

فلک زهره ششم فلک عطارد هفتم فلک قمر و این ترتیب مشهور است ابتدا شمار از فلک قمر کنند بحسب قرب با زمین فلک زحل را
فلک هفتم باشد و دلیل بر ترتیب ابعاد آنست که کواکب بعضی کاسف بعضی باشند و آفتاب بکسر او کوکبی
در کسوف نتوانند دید و کسف او سایر کواکب را معلوم نشود پس یقینی نیست که شمس زیر این کواکب باشد بلکه برجی
از استحسان این حکیم کرده اند مثل آنکه چون شمس اعظم از ایشان است مناسب بود و وسط بودن منزلت شمسه القلاده پس آنکه
کواکبی که با شمس مجموع نسب اربع که مقابله و تثلیث و تربیع و تسدیس باشد حاصل کنند در یک طرف او باشند و آن زحل
و مشتری و مریخ است و ایشان را کواکب علویه گویند و کواکبی که حاصل نکنند الا یکی از نسبت که آن تسدیس است در طرف
دیگر و آن زهره و عطارد باشند و ایشان را سفلیه خوانند و ظاهر است که این وجوه افادت ظن نکند و هر یکی
از این افلاک کلیه هفتگانه مرکب اند اما هر یک از افلاک علویه و زهره از سه فلک جزوی و محیط بارض کره یکی از آن
ممثل گویند که مرکزش مرکز عالم باشد و منطقه اش در سطح منطقة البروج و دیگری را خارج مرکز که مرکزش خارج
باشد از مرکز عالم و منطقه اش متقاطع کند با منطقة البروج و در داخل ثخن ممثل بود چنانکه سطح محدب او مماس
سطح محدب ممثل باشد بر نقطه مشترک که آن را اوج خوانند و مقعر او مماس مقعر او بر نقطه مشترک که آن را حضیض گویند
و بالضرورة از ممثل بعد از افراز خارج مرکز دو قطعه مختلف الثخن باقی ماند یکی محیط بخارج مرکز و آن را متمم حاوی
گویند و دیگری محاط بخارج مرکز و آن را متمم محوی خوانند و رقت متمم حاوی در طرف اوج باشد و غلظتش در طرف
حضیض و متمم محوی بر عکس این و یکی دیگر محیط بارض و آن را فلک تدویر خوانند و آن کره باشد مصمت مرکوز در
داخل ثخن خارج مرکز چنانکه سطح او مماس هر دو سطح خارج مرکز شود بدو نقطه و هر یک از این کواکب چهارگانه
مرکوز است در تدویر چنانکه سطح کوکب و تدویر بیک نقطه مماس شوند

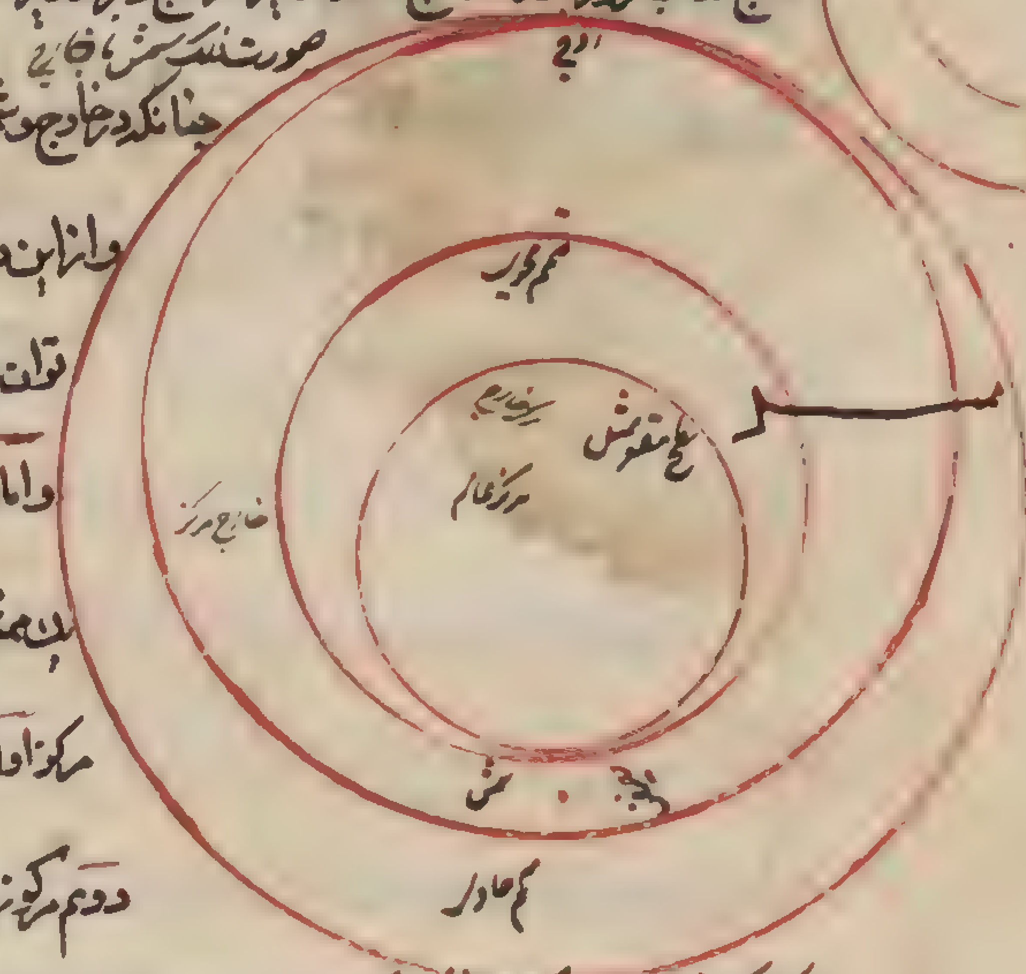


و هر یک از فلک خارج مرکز مذکور را بسبب آنکه تدویر را
مرکوز است و همچنین هر خارج مرکزی که حامل تدویر
کره باشد فلک حامل گویند و لذا این صورت تصویر کنیم
که فهم آسان شود و اما فلک شمس مرکب است از دو فلک
جزوی یکی ممثل و دیگری خارج مرکز باشد بر چه ضبط هر کس شد

بنا بر این دو مکون است لهذا جزم بخصوص احدهما نکرده‌اند و بر هر تقدیر منطقه‌اش در سطح منطقة البروج باشد
و از آنجهت که آفتاب در حرکت خود هرگز از منطقة البروج بطرفی مایل نشود بلکه همیشه ملازم وی باشد و بر تقدیر
خارج آفتاب مرکوز باشد در خارج مانند تدویر در خارج و بر تقدیر تدویر مرکوز باشد در ثخن ممثل



چنانکه در خارج و شمس مرکوز در تدویر چون کواکب دیگر
و از این دو صورت تصور این هر دو صورت
توان نمود



و اما فلک عطارد مرکبست از پنج فلک جزوی
ممثل و دو خارج مرکز و یک تدویر خارج
مرکز اول مرکوز در ثخن ممثل و خارج مرکز
دوم مرکوز در ثخن خارج مرکز اول بهمان طریق
که مذکور شد و تدویر مرکوز در خارج مرکز دوم و عطارد مرکوز در تدویر بطریق مذکور و خارج مرکز اول را
مدیر گویند و خارج مرکز دوم را چون خارج مرکز دیگر حامل نامند و مدیر و حامل با هم در یک سطح باشند پس افلاک
عطارد را دو اوج باشد یکی مشترک میان ممثل و مدیر و او را اوج مدیر گویند و دیگری مشترک میان مدیر و حامل و او را
اوج حامل گویند و دو حضیض نیز بهمین طریق و این
شکل تصویر امور مذکوره همین باشد



و اما فلک قمر آن نیز مرکبست از چهار فلک جزوی یکی فلک
مایل که مرکزش مرکز عالم است اما منطقه‌اش نه در سطح منطقة
البروج است بلکه مایل است از آن دوم خارج مرکز که حامل تدویر
و منطقه‌اش با منطقه مایل در یک سطح و مرکوز است در ثخن مایل چنانکه
حوالی که در ثخن ممثلات سیوم تدویر که مرکوز است در ثخن حامل و قمر مرکوز است در او چهارم فلک جوزهر و آن
فلکیست متوازی السطحین محیط بفلک مایل مرکزش مرکز عالم و منطقه‌اش در سطح منطقة البروج و در تصور امور مذکوره از این شکل استمداد توان نمود

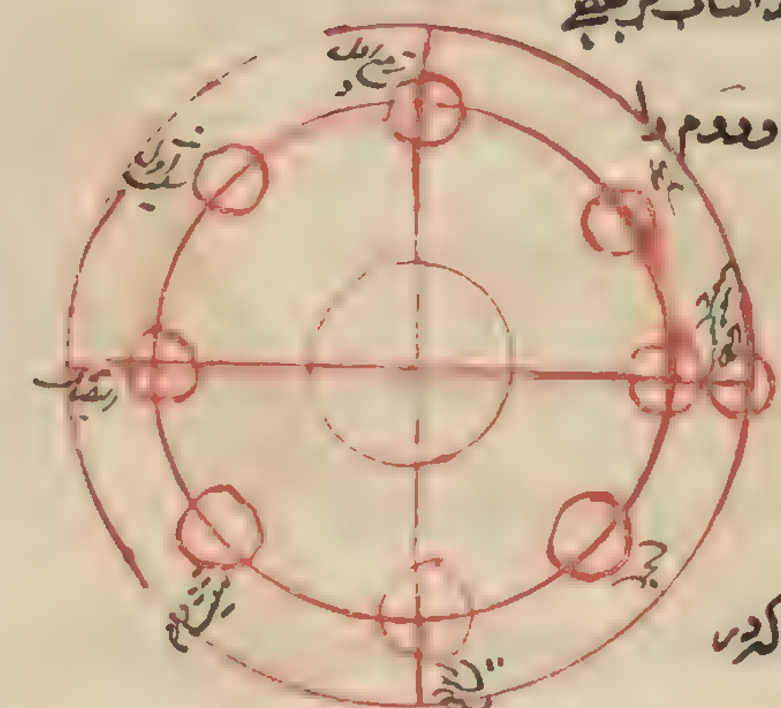


پس عده مجموع افلاک جزئیه بیست و چهار باشد
از علویه و زهره و بعد از شمس و هشت از عطارد و
قمر و دلیل بر وجود این افلاک جزئیه و ترکیب افلاک
کلیه از اینها اختلافی است که در حرکات و مانند
کواکب مشاهده میشود اند که صدور آنها از یک فلک بنا
بسائط فلکی ممکن نیست پس هر کوکب با فلکی که در ضبط احوال آن کوکب حاجت باشد ثابت شده
و تفصیل اینها در فنی مجسطی که موسوم بعلم هیئت مبرهن شده و غرض از ذکر مجملی که از اینها مذکور شد گوشزد
آنست که طالب را آشنائی باشد به تخیل عالم جسمانی بنوعی که ضرر وی را نافع باشد در معرفت الهی و هر یک از این
افلاک جزئیه حرکتی مخصوص دارند بعضی از مغرب بمشرق و این حرکت را بر توالی گویند چون بر توالی بروج باشد
از حمل بثور و از ثور بجوزا الی تمام الدور چه ابتداء بروج از مغربست چنانکه گذشت و بعضی از مشرق
بمغرب و این حرکت را بر خلاف توالی گویند و از جمله حرکات بر توالی حرکات افلاک ممثله است و آن مساوی
حرکات ثوابت بوده و باین حرکت جمیع اوجات حرکت کنند الا اوج قمر و اوج حامل عطارد و حرکت خارج مرکز
شمس است و آن در شبانروزی پنجاه و نه دقیقه و هشت ثانیه باشد چنانکه قریب بیکسال دوره تمام کند و
حرکات افلاک حامل است و آن زهره را مساوی حرکت خارج مرکز شمس و عطارد را ضعف آن و زحل را
هر شبانروزی دو دقیقه و مشتری را چهار دقیقه و پنجاه و ثانیه و مریخ را سی و یک دقیقه و بیست و هفت
ثانیه و قمر را بیست و چهار درجه و بیست و دو دقیقه و پنجاه و سه ثانیه و از جمله حرکات بر خلاف توالی حرکت
مدیر عطارد است و آن مثل حرکت خارج مرکز شمس و حرکت جوزهر قمر و آن هر شبانروزی سه دقیقه و
یازده ثانیه و حرکت مایل قمر و آن شبانروزی یازده درجه و نه دقیقه و هفت ثانیه و تدویر چون شامل
ارض نیست لاجرم اگر اعلای آنها بر توالی حرکت کنند نسبت بما اسفل بر خلاف توالی باشد چنانکه در غیر
قمر و اگر اعلای بر خلاف توالی حرکت کند اسفل بر توالی بود چنانکه در قمر و حرکت تدویر قمر را در شبانروزی
سیزده درجه و سه دقیقه و پنجاه و چهار ثانیه باشد و عطارد را سه درجه و شش دقیقه و بیست و چهار ثانیه

دو دوره است و شش دقیقه و پنجاه و نه ثالثه و هر یک از کواکب علویه را بالجمله مثل حرکت خارج مرکز شمس حرکت
حامل او و چرکز هر یک از افلاک کلیه کواکب سیاره مرکب باشد از حرکات افلاک جزئیه کران فلک کلی مرکب از انها باشد
دوم در اتمام است بیان رجعت و اقامت و استقامت که سابقا مذکور شد و عروض آن مر کواکب متحیره را بیان آنست
که چون حرکت اعلی تدویر متحیره و حوامل مجموع بر توالیست پس چون کوکب در اعلی تدویر باشد بقدر مجموع حرکت
حامل و حرکت تدویر حرکت کند و حرکت او سریع نماید نسبت بحرکات او در دیگر احوال و کوکب را در این حال مستقیم
و ایجا السیر المستقامت گویند و چون در ابعد نقاط سطح تدویر از مرکز عالم که اعلی ذروه تدویر گویند بود که در محال
در طرف اعلی تدویر باشد غایت سرعت او باشد در استقامت و چون با سفل تدویر رسد حرکت تدویر بخلاف توالیست منتقل
شود حرکت کوکب بتوالی بطوری پیدا کند چه در این حال بمقدار فضل حرکت حامل بتوالی بر حرکت تدویر بخلاف توالی
حرکت کند و هر چند کوکب بحضیض تدویر نزدیکتر باشد بنقاط سطح تدویر بمرکز عالم نزدیکتر شود حرکت بخلاف توالی بیشتر
بنا بر قرب بمرکز عالم سریعتر باشد و فضل مذکور کمتر و حرکت کوکب بتوالی بطی‌تر نماید اما چون هنوز بتوالیست
کوکب را مستقیم گویند تا بجایی که حرکت تدویر بخلاف توالی با حرکت حامل بتوالی مقاومت کند کوکب چند روز چنان
نماید که بیکجا ایستاده است یعنی نسبت بحرکت خود که غیر حرکت یومیست در این حال کوکب را مقیم گویند و این حال را
اقامت اولی و بعد از آن حرکت تدویر بخلاف توالی زیاده آید بر حرکت حامل بتوالی و کوکب بمقدار فضل حرکت تدویر بخلاف
توالی بحرکت نماید و در این حال کوکب را راجع و این حالت را رجعت گویند و هر چند بحضیض تدویر نزدیکتر شود
حرکت رجعی سریعتر نماید تا بحضیض رسد و انجا غایت سرعت باشد در رجعت چنانکه در ذروه غایت سرعت بود
در استقامت و چون از حضیض در گذرد در رجعت بطی شود تا بجهت مقاومت رسد و مقیم گردد و بعد از آن شروع
در استقامت شود و سرعت او افزاید تا بذروه رسد که غایت سرعت استقامی بود پس کوکب در دوره تدویر
دو بار مقیم شود یکی بعد از استقامت و پیش از رجعت و دیگری بعد از رجعت و پیش از استقامت و از این کلمه
ظاهر شود که اختلافات مذکوره مر کواکب را از ترکیب حرکات عارض شود اما هیچ حرکات مفرده در فلکها مختلف نتوانند
شد بسبب دلایلی که ذکرش خواهد آمد و ایضا مناسب این مقامست ذکر کیفیت هلال و بدر و سبب خسوف و کسوف
بیانش آنست که قمر جرمیست صیقلی که از آفتاب کسب نور کند و همیشه قریب بنصف او که مواجه شمس است منور است

ونصف

و نصف دیگر مظلم باشد و در وقت اجتماع نصف مظلم بطرف ما باشد و هیچ از نصف مضیء ننماید و آنجا را محاق گویند
و چون از اجتماع بگذرد و دوازده درجه از آفتاب دور شود گوشه از طرف نورانی نمایان شود و آن را هلال گویند
تا روز بروز نمایان تر شود تا بمقابله رسد و نصف نورانی بالتمام مواجه ما شود و در این حال بدر خوانند و چون از
مقابله بگذرد گوشه از نصف نورانی پنهان شود تا روز بروز نصف نورانی نقصان پذیرد تا باز با اجتماع رسد و بعینه
اول شود و چون اجتماع در حوالی یکی از عقدتین رأس و ذنب بعینه در نقطه تقاطع منطقه حامل قمر با منطقه
البروج اتفاق افتد قمر حایل شود میان ما و شمس و بالضروره بعضی از جرم شمس یا تمام مستور گردد و این حال را
کسوف خوانند اول را کسوف جزئی و دوم کسوف کلی و اگر مقابله در حوالی عقدتین اتفاق افتد چون جرم زمین در
مرکز عالم واقعست لاجرم حایل شود میان شمس و قمر و مانع گردد از رسیدن نور آفتاب بر بعضی
از جرم قمر یا بر همه جرم قمر و این حال را خسوف گویند اول را خسوف جزئی و دوم را
خسوف کلی و از این اشکال تصور مذکور آسان شود



فصل از باب اول از مقاله اولی

در اثبات تناهی ابعاد و امتدادات و بیان تحدد جهات و ذکر
نوعی دیگر از احوال افلاک بدانکه مقدار عالم و ابعاد و امتداداتی که در
عالم موجود یا مفروض باشد همه متناهیست دلیلش آنکه اگر غیر متناهی باشد هر آینه بار ارسد که خطی فرض
کنیم غیر متناهی و خطی دیگر موازی او خواه متناهی و خواه که بر این خط متناهی را ثابت فرض کنیم و یکسر دیگر بحرکت
جانب خط غیر متناهی و بالضروره بعد از شروع در حرکت موازات با خط غیر متناهی باقی نماید بلکه مسامت شود
مسامتی و مراد از مسامت بودن خطی با خطی دیگر حیثیتی که اگر در آن جهت اخراج شود با خط دیگر رسد و موازات ضد مسامتست
و آن آنست که دو خط بهم بحیثیتی باشند که در هر دو طرف هر چند اخراج شود بهم نرسند چنانچه گذشت که اگر یکی از دو
خط متوازی اگر حرکت کند البته مسامت خط دیگر شود مطلقا خواه خط دیگر متناهی باشد و خواه غیر متناهی و اما اگر
خط دیگر غیر متناهی باشد البته خط اول بعد از حرکت مسامت او شود و بحکم فرض نقطه که مسامت شد که نقطه اولی
نقطه موازات مسامت البته اولی نداشته و اولی نخواهد داشت چه هر جا باشد و پیدا شود پیش از او باشد در صورت

مذکوره پیدا شده است مسامته را اولی نتواند چه هر نقطه از خط غیر متناهی که فرض کنیم ابتدا مسامته را با او پیش از نقطه دیگر
هست که مسامته با آن نقطه دیگر مقدمست بر مسامته با نقطه مفروضه و هکذا الی غیر النهایة پس اگر خصم قبول کند که
در صورت مذکوره اول مسامته هست بر دلیل مذکور کلام او لازم آید که نیست و اختلاف باشد و اگر قبول نکند کلام لازم آید که
موجود بعد از عدم را ابتدای وجود نباشد و این محالست پس واجب شد که ابعاد عالم متناهی باشد و چون ابعاد عالم متناهی
باشد عالم را جهات ثابت شود چه جهت طرف و نهایت امتداد باشد پس چنانکه نهایت هر خطی و یا هر جسمی جهتی باشد
نهایت عالم نیز جهت عالم بود و مشهور آنست که جهات شش بیش نیست ولیکن شهرت را دو سبب است یکی وجود اعضای
ثمینه در انسان که سر و قدم و ظهر و بطن و یمین و شمال باشد که محاذی هر کدام را جهتی اعتبار کرده اند و دیگر تعدد
ثلثه متقاطعه که در مفهوم جسم معتبر شد که هر بعدی را دو نهایت است و هر نهایتی را جهتی الا ابعاد است نهایت غیر
محصور در هر جسمی فرض بتوان کرد حق آنست که جهات غیر محصور باشد و این جهات خواه محصور و خواه غیر محصور همه
متبدل تواند شد چه یسار یمین و بعکس و قدام خلف شود و بعکس و هم چنین هر خطی و جسمی را از آن وضعی که داشته
باشد چون بر گردانند جهات آن متبدل شود مگر دو جهت فوق و تحت که متخالف بالطبع اند که هرگز فوق تحت نشود
و تحت فوق نگردد و با نسبت اجسام در طلب این دو جهت مختلفند چه بعضی بالطبع طالب فوق اند و هارب از تحت
چون آتش و هوا و بعضی بر عکس مانند آب و خاک پس اگر عالم بر شکل کره باشد تواند بود که دو طرف او که محیط و مرکز
باشند هم در نهایت تخالف باشند که یکی مطلوب بالطبع و دیگری مهروب عنه بالطبع تواند و یکی از محیط از جهت
فوق عالم و دیگری جهت تحت عالم باشد و هیچ دو نهایت بغیر از محیط و مرکز کره با هم بصفت مذکوره نتواند بود چه
اطراف جسم مضلع مثلا اگر چه هر دو طرف از منتهی الامتداد باشند بصفت مذکوره نیستند و این تخالف
در ایشان هم نیست و تواند بود که دو جسم هم مباین باشند و یکی محیط فوق باشد و دیگری محیط تحت لازم
آید چون متحرکی متوجه یکی از ایشان شود از جهتی مقابل جهت تحت جسم یکی از ایشان که متوجه فوق باشد
از جهت تحت و یا متوجه تحت باشد نه از جهت فوق و این محال باشد چه توجه بفوق مثلا جز از جهت تحت نشود الا آنکه
فوق مطلق نبوده باشد بلکه بالاضافه باشد و ناچار باشد از فوق مطلق پس واجب شد که عالم جسمانی بر شکل کره باشد که محیط
او جهت فوق بود و مرکز او جهت تحت و اینکه عالم بر شکل کره باشد به سه نوع صورت بندد یکی آنکه مجموع عالم جسم واحد کروی باشد

دوم

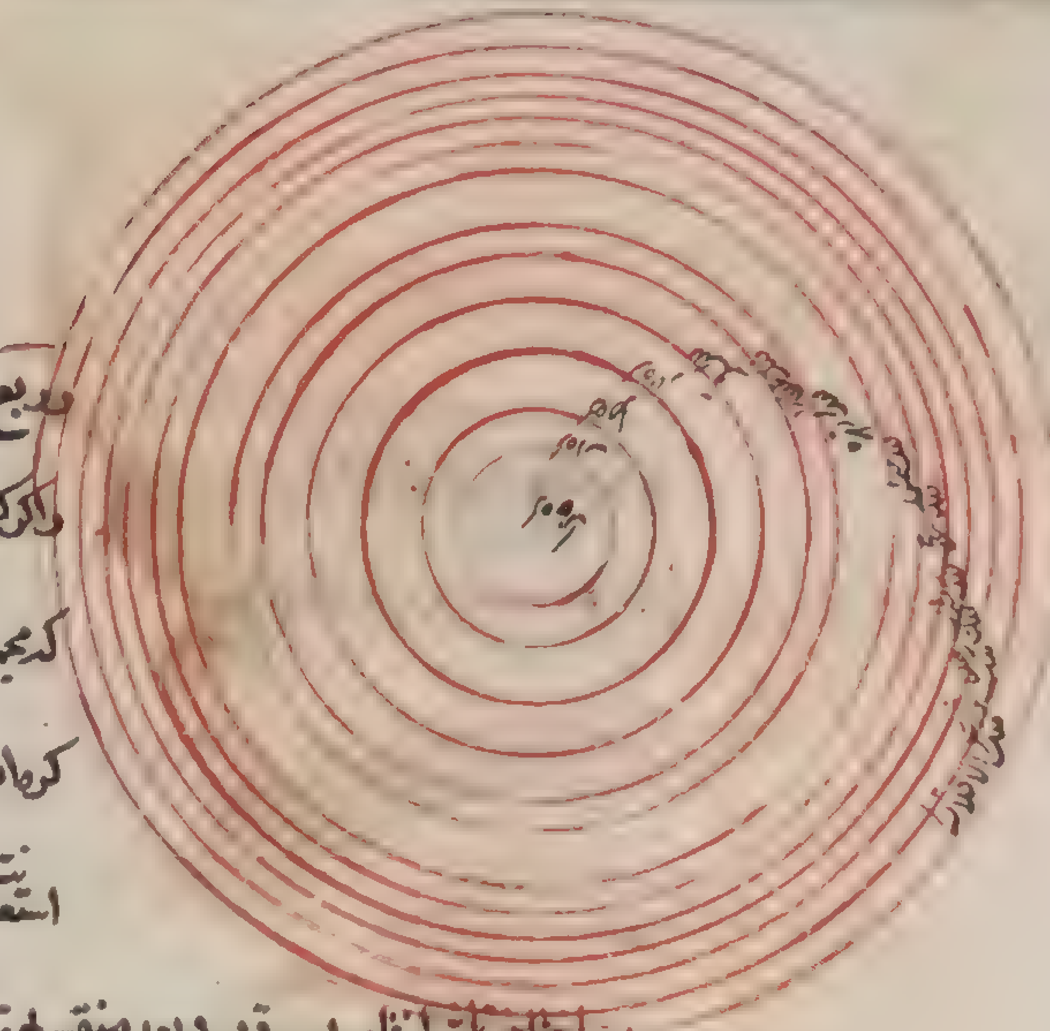
۱۹/۴

دوم آنکه اجسام متعدده باشند که هر یک کروی باشد سیوم آنکه جسمی که در اینجا همه جهات کروی باشد و محیط به
جهات و سایر جسمها خواه کروی باشد و خواه نه قسم اول البته باطل است و قسم دوم نیز باطل است اما برای تعین
جهت فوق و تحت کرویت جسم محیط کافیست پس اگر تعدد جهات مقتضی آنست کرویت جسم محیط آخر اجسام
یکی کروی باشد و خواه نه پس ثابت شد و جسمی محدد جهات یعنی جسمی که تعین جهتین فوق و تحت باو شود ثابت
شد و جوب کرویت وی با حاطه وی بسایر اجسام عالم پس ثابت شد که محدد جهات عالم اوست چنانکه محدد فوق
و تحت است و این جسم محدد اگر چه بحسب احتمال عقلی تواند بود که جسمی باشد ورای فلک اعظم المسمی جسمی ورای
فلک اعظم معلوم الوجود نیست بلکه مظنون الوجود نیز نیست پس فلک اعظم محدد جهات باشد پس فلک اعظم کروی
باشد و نیز حکما جسمی که واجب است کرویت وی ببرهان فلک اعظم است بسبب تحدید جهات و اما اجسام
بسیطه از افلاک و غیرها شک نیست که بحسب طبع تقاضای کرویت کنند پس اگر در بعضی ثابت شود که مانعی
از ان مقتضای طبیعت نبوده او نیز کره خواهد بود بطریق وجوب بدلالت آنکه جمیع اجسام بحسب فطرت بسیط
اند یا شده چه مرکب از بسیط است و چون ترکیب مزاجی موقوفست بر وجود کیفیات متضاده و وجود ماده منفعله
و در فلکیات وجود هیچ کدام متحقق نیست بلکه نوعی از حدس و ضربی از تعقل دلالت کند بر عدم آن لهذا حکم
کرده اند بر بساطت جمیع فلکیات و عدم تحقق قاسر در ایشان پس جمیع فلکیات بمقتضای طبع و عدم مانع بر کرویت باقی باشند
و بر کرویت افلاک دلایل اقناعی هست که از تامل در مطالع و مغارب کواکب و نسبت اوضاع سماویه و ارضیه
ظاهر میشود و در کتب هیئت بعضی از آن مشروحست بنوعی که ناظر را ظاهر شده تا نه و حرکات افلاک مستدیره
است بطریق حرکت دوری یعنی کل بجای خود است و اجزای آن متبدل و از این نوع حرکت است که وضعی که بینند این
از طلوع و غروب کواکب معلوم است لیکن با تواند بود که قبول حرکت مستقیم کنند یعنی حرکت مکانی که متحرک بآن
حرکت از مکانی بمکانی دیگر منتقل شود یا از جای خود [illegible] تواند بود که حرکت مستقیم کنند از برای آنکه
طبیعی و نه قسری چه حرکت مستقیمه از جهتی و میل بجهتی دیگر موقوفست بر ثبوت جهت و جهت
قائم نشود مگر بمحدد اما غیر محدد از افلاک دیگر چون متحرک کنند بحرکت مستقیمه و بعد از این ثابت خواهیم کرد
که حرکت افلاک ارادیست پس باراده خود نتواند بود که حرکت مستقیم کنند چه حرکت مستقیمه طلب ملایم است

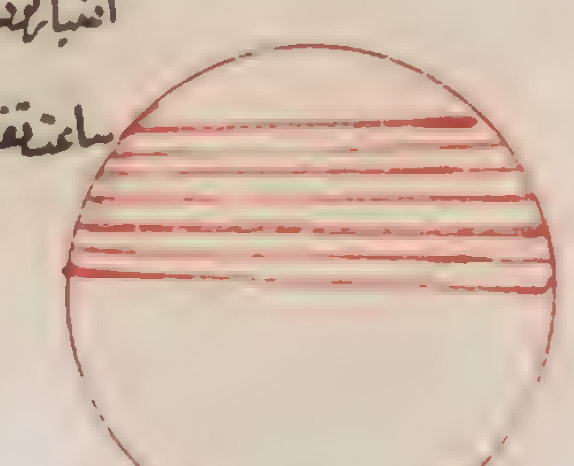
را اسمی منافی از بسیط نباید و همچنین بطبیعت خود نیز نتواند بود که حرکت مستقیم کند چه در بسیط از جهت طبیعت و
حالت هم نتواند بود بلکه ارادت بر وفق طبیعت باشد بر اما اگر سببی خارج از ذات ایشان که غالب بر ذات ایشان
برایشان باشد ایجاد حرکت مستقیم در ایشان کند بر سبیل خرق عادت بلا شبهه تواند بود و باین تصحیح یابد
جمیع معجزات و خوارق عادات متعلقه بسماویات و انچه در حرکت مستقیم گفتیم جاریست در جمیع امور جبلی که مستند
حرکت مستقیم باشند خرق و التیام و تخلخل و تکاثف و غیر ذلک فصل ششم از باب اول از مقاله اول در ذکر
عناصر و بیان بعضی از احوال آن بدانکه عنصر بسیط بحسب تتبع و تحقیق بر چهار گونه است اول نار یا بر بیان عنصر نار
و مکان اصلیش تحت فلک قمر است چنانچه که سطح محدب او مماس سطح مقعر فلک قمر است و عنصر نار بحسب محدب
کرویت که مقتضای طبع بسیط است اما بسبب حرارت از جهت و ... نتواند بود چه در انجهت منتهی بعالم افلاک
است و نمی ... عالم افلاک نیست اما از جهت مقعر بعضی برانند که کرویت طبیعی ندارد بسبب اتصال اوبخشونت
کبی او و این قول بغایت ضعیف است چه اتصال ... مستلزم خرق و ... نیست و ... نار کرویت
حقیقی برون نیاید که بر سطح مقعر متصل گردد اما بیرون که گفته ... این باشد که پیش از وصول او ...
بجهت سیاست ... بر سبیل اتصال و با نسبت ... از آتش نیز ... مرکز عالم که مرکز جمیع کرات عالمست
بوار کرویت حقیقی برون ... کره حقیقی آنست که نسبت جمیع اجزاء سطحش بمرکز ... قرب و بعد یکسان باشد
دلیل بر ... کره نار ... این ... و ... مرکبات و احتیاج مرکبات بوی ... حکمت الهی تا ... که
او در ... چنانکه ... عناصر ... دلیل ... عناصر ... این انتهاء ...
... و حال آنکه کره نار ... طبیعت ... آنچه گفتیم روشن شود که کره نار ... بعضی
برین رفته اند که ... سبب حرکت فلک که ... و ماس اوست ... و ... عناصر ... از ...
... چنانکه ... کره نار ... بتبعیت حرکت افلاک ... حرکت
... بعضی ... چون ... کره نار ... شوند
چنانکه ... دوم ... عنصر هواست بجهت طبع ... کرویت ... کره ...
... کرویت حقیقی ... سطح محدب ... که ماس سطح مقعر ... مذکوره ...

چنانچه

... متصل بکره نار ... و ... هوا ... چون نار ... اتصال ... موجب ... کرویت ...
و اما سطح مقعر ... که ماس سطح آب و خاک است بسبب وجود بلندیها و پستیها ... و همچنین وجود ... تجاویف ...
... امواج در ... کره هوا ... مجاور کره نار ... بحسب اجزاء ناریه و ... حادث
شود کواکب ذوات الاذناب ... طبقه هوای غالب ... اجزای عنصر ... بود ...
حادث شود شهب ... کواکب ... طبقه ... بسبب مجاورت ... بعد ...
از شعاع شمس ... منعکس ... حادث شود سحاب ... طبقه ... هوای مجاور ارض ... آ
که ... از شعاع منعکس از زمین ... کیفیت ... انشاء الله ... عنصر ... سیوم ...
رطب ... عنصر آبست و محیط ... زمین ... بسبب ... که ...
... از کره آب ... کره ... تمام و ... کرویت حقیقی ... نسبت ...
که ... چهارم ... عنصر خاکست ... کره ... مرکز عالم ... طبقات
اول طبقه که ... گرد ... و ... حادث شود جبال و معادن و نبات و حیوانات ... طبقه
طینیه که ... آب ... طبقه ارض ... که محیط ... و ... اند که ... لطافت و شفافیت
چنانکه بعضی از اکابر حکایت کرده ... از بعضی ... کره ... مکرر ... در ...
... و این کره ارض ... کره آب چنانکه ... از ... بسبب ...
... که ربع مسکون ... ربع ... مستطیل طولش از مغرب بمشرق و عرضش از خط استوا
که ... تا موضعی که ... قطب شمالی باشد ... قطب دایره استوا و
دایره دیگر که ... قطب دایره استوا ... نقطه ... مشرق و مغرب ... حقیقی ... بوسط معموره که ...
ربع متساوی مستطیل منقسم شود ... و ... دایره ... و ربع جنوبی
... و دیگری ... ربع دیگر ... کذلک و ربع ... شمالیست که ... از آب ... و گفته اند
... اوج آفتاب شمالیست ... کره ... بسبب ... جنوب ... شمالی
منکشف ... حضیض ... شمال ... تواند بود که ربع ... آب ...



و مجموع جمیع از آب بیرون را هیکل فلک بتقدیر العزیز العلیم
و اگر کسی خواهد که تصور مجموع افلاک کلیه و کلیات عناصر
کند مجموع سیزده کره اند بعضی محیط بر بعضی و مجموع عالم اجسام
کره ایست مرکب از این کرات ثلث عشر باید
استمداد از این شکل متوان نمود و این ربع معمور
بسبب اختلاف ساعات آفتاب بیست و بعد منقسم بهفت قسم شده که هر قسم را اقلیمی نامند و طول هر اقلیم
از مغرب تا مشرق و عرض چندانکه در انجا روز تمام ساعت تفاوت کند بیان آنست که در موضع خط استوا
بسبب آنکه افق بر قطب معدل میگذرد و جمیع دایره صغار که موازی معدل النهار اند دایره الاعتدال یوسی گویند
بقطع افق منتصف میگردد مانند قوس اللیل و قوس النهار که عبارت از دو حصه دایره هست که یکی فوق افق و دیگری
فوق افق منتصف میگردد قولی باشد همیشه با هم برابر پس همیشه روز و شب در این موضع با هم برابر باشند
و هر موضعی که از خط استوا دور بود بقدر دوری او افق مایل شود و قطب شمالی از افق مرتفع و قطب جنوبی
منخفض گردد و قوس اللیل و قوس النهار مختلف شود قوس النهار مدارات شمالی بزرگتر شود و قوس اللیل خوردتر
تر و در مدارات جنوبی بعکس این موضع هر چند دورتر بود از خط استوا تفاوت بیشتر حاصل شود پس
از خط استوا هر چند از روز و شب بقدر ربع ساعت و به هر چند بطرف شمال رود روز بیشتر شود تا بجای رسد که طول ایام بقدر سیزده ساعت و ربع ساعت باشد و آن موضع منتهای اقلیم
باشد و عرض آن در جهت و از آن موضع بطرف شمال قلیلی از عمارت باشد اند و بجهت قلت اعتبار نکرده و بعضی
از قلیل نیز کنند و اکثر عمارت در اقالیم گیرند و همچنین در مبدا اقالیم در عرض نیز اختلاف شده در جمهور بر بعد
اقلیم اول موضعی که عرض ان از خط استوا دوازده درجه و ثلث درجه باشد و در انجا طول ایام دوازده
ساعت و ربع ساعت بود و از انجا تا خط استوا بجهت قلت عمارت داخل اقالیم نشمرند و بعضی دیگران عمارت قلیل
اعتبار کرده مبدا اقلیم اول از خط استوا گیرند و در حدود سهیل اقالیم اختلاف بیست و هر اقلیم با اقلیم دیگر بنصف
ساعت تفاوت کند و صورت اقالیم از این شکل متصور شود اما معنی این که مرکز ارض مرکز عالم است آنست که کره



ارض

ارض و وسط حقیقی کره عالم واقع است بحیثیتی که مرکز حجمش منطبق است بر مرکز عالم بلکه جرم ارض خود بمنزله مرکز
عالم است چه کره ارض را نسبت با افلاک نزد محسوس هست و وجود نقطه بیش ندارد و دلیل بر بودن ارض در مرکز عالم
که وسط حقیقی عالم است آنست که قمر هر گاه در هر موضع که مقابله حقیقی با شمس حاصل کند منخسف گردد و مقابله آدم
حقیقی آنست که با هم متقاطر شوند یعنی شمس بر یک طرف قطری باشد از اقطار عالم و قمر بر طرف دیگر همان قطر و قطر عبارت
عبارت از خطی است که بر مرکز کره گذشته باشد و چون سبب انخساف مایل شدن ارض است میان شمس و قمر پس ارض باید که در
مابین طرفین قطر مذکور باشد پس هر گاه در هر وضع که مقابله حاصل شود انخساف روی دهد باید که ارض در میان طرفین
هر قطری از اقطار عالم تواند بود و این بتقدیری تواند بود که واقع باشد در مرکز عالم که مرکز جمیع اقطار عالم است
از این دلیل ظاهر شود که کره زمین متحرک است بحرکت مستقیمه که مستلزم خروج اوست از مرکز عالم بنا بر حرکت مستدیره
چنانچه از قدما کمان برده اند که زمین متحرک است بحرکت مستدیره غربیه و حرکت شرقیه کواکب که حرکت یومی ایشان است
و طلوع و غروب بتحقیق آن انکار نموده اند و طلوع و غروب کواکب را نسبت بجزء که از ارض دانند و پنداشته که کواکب را حرکت
خاصه غربیه که دارند حرکت شرقیه که علت جهت اوست ممتنع است و ندانسته اندکه حرکات بحسب علت مختلف هر گاه یکی
ذاتی و دیگری عرضی باشد جایز بلکه واقع است چنانکه در حرکت موجود بر سطح آسیاب دانسته شد و دلیل بر نفی این مذهب
آنکه حرکت مستدیره ارض دو چیز است یکی آنکه اگر ارض را بالذات حرکت مستدیره بودی بایستی که اجزاء او که در طبیعت
با او شریک اند قابل حرکت مستقیمه نباشند چه منافات میان حرکت مستقیم و مستدیره هر گاه هر دو بالذات صادر باشند
از مبدا واحد ظاهر است دوم آنکه اگر کره ارض متحرک باشد تیری که بطرف مشرق بر تیری انداخته شود بقوه معینه تیری دیگر
یک نوبت بطرف مشرق و نوبت دیگر بطرف مغرب باید که اگر حرکت اسرع از حرکت ارض باشد حرکت غربیش اسرع
نماید از حرکت شرقی و اگر مساوی باشد حرکت شرقیش اصلا محسوس نشود و حرکت غربیش بغایت سریع نماید و اگر
ابطا باشد حرکت غربیش شرقی نماید و هر اینها خلاف واقع است و نتوان گفت که شاید هوا متابعت کند ارض را بجهت
کره نار متابع فلک است در حرکت پس جهت حرکت بر سبیل متابعت در هر دو جهت نتوانند بود و دیگر بر سبیل تسلط و تسلیط محیط
بر محاط معقول تواند بود نه تسلط محاط بر محیط و حال آنکه اگر هوا متحرک بودی بایستی که در جمیع جهات دو جزء که
داکر از یک موضع بر هوا انداخته در یک موضع بر زمین نتوانند آمد چه بر طبیعت واحد بقوت واحد مرکب اکثر هوا

بود از تحریک او همان قوت ... اما آنکه شاید که هوا با مائی الحوامشابهت کند اصلا معقول نیست چه تسلط
عالم که ماس اوست معقول نباشد بر چیزی که ماس او هم نیست چگونه صورت تواند داشت **فصل هفتم از باب اول از**
مقاله اولی در بیان انقلاب و استحالهٔ عناصر هر یک از عناصر منقلب شود به هر یک از ثلثهٔ باقیه بی واسطه یا به واسطه پس
هر یک از چهار عنصر منقلب شوند به آن دیگری بی واسطه و بعضی از آن بیک واسطه یا بدو واسطه پس آتش منقلب شود به هوا بی واسطه
و به عکس و بارض بدو واسطه و به عکس پس انقلاب بی واسطه شش صورت است انقلاب نار به هوا و عکس آن و انقلاب هوا
به آب و عکس آن و انقلاب آب به ارض و عکس آن و انقلاب به یک واسطه چهار صورت دارد انقلاب نار به آب و عکس آن
و انقلاب هوا به ارض و عکس آن و انقلاب به دو واسطه دو صورت انقلاب نار به ارض و عکس آن و مجموع دوازده صورت
بیش نیست و هر گاه انقلاب بی واسطه ثابت شد انقلاب به واسطه محتاج به اثبات نیست و دلیل بر انقلاب بی واسطه مشاهده
است و عیان اما انقلاب نار به هوا چنانکه در شعله‌ها که از دخنه از هیزم و چراغ و غیر آن جدا شود در حین لا محاله آتش
شوند پس اگر آتش هوا نشدی بایستی که شعلهٔ چراغ شد تبیع اضعاف مضاعف شدی پس لا محاله شعلهٔ تبیع منفصل
شده منقلب بکردد به هوا شده اند و اگر شعلهٔ منفصل شده همان آتش باشد و بسبب لطافت مرئی نشود که اگر چنین
بودی بایستی که آتش با چراغی که در زیر خیمه برافروزند نزدیکی خیمه را بسوزند و حال آنکه هر چه سبب مرئی شدن او
پیش از انفصال بود بعد از انفصال نیز باقیست و معلوم است عدم ظلال ... و اما انقلاب هوا با آتش
به تجربه معلوم کرده اند که دم ... مثال منافذ ... که هوا از آن داخل نتواند شد مبالغه
تمام ... تا ... که آتش ... که آهن را نرم کند و ...
... و اما انقلاب هوا به آب معلوم است به تجربه که چون ... قطعه‌ای از ... قطره‌ها آب بر سطح طاس ...
... دیگر ... که هوای محیط به طاس ... سبب ...
مثل آن ... چیزی ... دیگر ... که ... مانند طاس ... منقلب شود به آب
چه ... از داخل طاس نتواند بود ... بالا نکند و اگر چنین بودی ... آب
... که اجزای مائی در هوا بود ... طاس ... لکن چنین باشد
که معلوم شد عدم اجزای مائی در هوا ... چنانکه ... اثبات ... تقدیر

بوجود آن بایستی که چون پاک کنند دیگر ننشستی و بر تقدیری که نشستی مثالی ... فاصله ... و اما
آب به هوا معلوم است از تحلیل بخارها و از دخنه‌ها ... آفتاب ... مثال آن ... و اما انقلاب آب به ارض مشاهدات
از بستن ... آب جاری چنانکه در چشمه‌ها ... و غیر آن و اما انقلاب ارض به آب معلوم است از آنچه اصحاب اکسیر
کرده اند ... انقلاب عناصر بعضی به بعضی و اما استحاله ... قبول کردن هر یک کیفیت
دیگری معلوم است اگر گرم شدن آب از آتش و هوا و همچنین گرم شدن ... هر دو سرد شدن هوا از آب و همچنین
... و اما استحالهٔ آتش معلوم است از آنکه تا بر شعلهٔ ضعیف در هوای بغایت سرد و حقیقت که انگشت ...
تر او نگاه داشت و گاه باشد که از غایت سردی ... منطفی کردد و بعضی انکار ... استحاله و انقلاب هر دو نموده اند
و قائل شده اند که عناصر همه بهم مخلوط اند ... مثل لحم و عظم و ... و عنب و امثال آن
کاهی بعضی از ... غالب باشند و دیگرها کامن و مغلوب بحکم ... غالب است ...
که ... آب ... دیگر ... ظاهر شود ...
و ... همچنین آب که ... گرم ... بسبب ... نار ... که ...
... و بعضی دیگر گویند که استحاله ... اجزای حاره ... از جسم ... جسم بارد ... اجزا ... جسم
بارد در جسم حار و همچنین ... کیفیت ... گرم شدن آب ... که اجزای صغار از جرم منفصل شود ...
آب نفوذ کنند ... و غایت ... صاحب الطبیعت مستقیم ... شده ... چیزی که
... کرده ... آتش ... منفصل ... ظاهر و باطن ...
... که ... باطن ... موجود باد ...
و ... ظاهر ... بحر ... که ممکن باشد
اجزای ... که ... باشد که ... **فصل هشتم از باب اول از مقاله اولی** در کیفیت
مزاج و ترکیب کیفیات اجزای عناصر ... متصغر شده با هم ... صورت هر یک ... کیفیت ...
تا ... هر ... متاثر شوند ... کیفیت ... مجموع کیفیت متوسط ... شود
که نسبت ... نماید ... و نظر ... رطوبت ... معلوم است ...

شده باشد کرم و شیره یکدیگر که آب فاتر یعنی نیم گرم بهم رسد و چون کیفیات اربع که در غایت منافرت ضد یکدیگراند بهم
و بعضی مرافقت هر یک شکسته شود و بر نوعی شود که حد وسط میان آنها پیدا شود مخالفت و یکانگی و بیگانگی
با آشنائی مبدل گردد لاجرم از مجموع مستحق صورتی شود که چنانکه هر یک صورتی داشتند که مناسب یکانگی و فعل و تأثیر مرکب
است صورت مرکب نوعی که یکانگی کند و چنانکه صورت اولی کار هر یک بیش نمی توانست کرد کار همه از این صورت متحقق
توانند بود در اصطلاح آن کیفیت متوسط متشابهه را مزاج و عناصر متصل شده بصورت جدید را مرکب تام خوانند
و اگر آن کیفیت متوسط عیب نبوده باشد که مستحق قبول صورت مختلفه گردد در مرکب غیر تام گویند مانند ابر و میغ
و بخار و دخان و امثال آن و مرکب تام اگر صورتش حفظ ترکیب کند و مصدر آثار مرکب گردد و اما اعتدال او از بهار
نشود از رکوب معدنی خوانند و اگر مصدر نفاذ اغتذا نیز شود اما منحصر تحرک ارادی نشود مرکب نباتی و صورتش را
نفس نباتی خوانند و اگر با اینها منبع حرکت ارادی نیز شود مرکب حیوانی و صورتش را نفس حیوانی گویند و این مرکبات
سه گانه را موالید ثلثه خوانند و لاجرم این صور ثلثه اعنی صورت معدنی و نفس نباتی و نفس حیوانی مختلف باشند در
کمال و نقصان هر کدام که آثار بیشتر کامل تر و هر چه آثار کمتر به نقصان نزدیکتر و چون نقصان ایشان بسبب استعداد کیفیت
مسمی بمزاجست پس اختلاف در کمال و نقص نیز بسبب اختلاف در استعداد مزاجها باشد و اختلاف امزجه و اجتماع شود بتفاوت
در تناسب کسر شاه جهت متعدد شد که اکثر هر مزاج که قریب تر بود بیشتر به یکدیگر صورتها بغایت کامل تر باشد و از
کامل و هر چه از اعتدال او کمتر باشد از نبات و معادن ایشان و صورتش ناقص بحسب او ناقص و مثال اینها در مثل اجزا عناصر
در کمیت و کیفیت هر یک باد کیفیت تمام و مقدار تأثیر و تأثر یکدیگر و اگر فرضا بر تبه تساوی رسند آن مزاج را
معتدل حقیقی خوانند و این نزد حکما موجود نتواند بود و هر چند نزدیکتر باشد بمرتبه تساوی نزدیکتر باعتدال
حقیقی باشد و مزاج معتدل را معنی دیگر هست که آن را معتدل طبی خوانند و آن چنانست که در مزاج هر نوعی از انواع مواد
انقدر کیفیات اربعه که در صدور آثار آن نوع بر وجه اتم در کار است حاصل بوده باشد و آن لامحاله موجود تواند بود و هر
مزاج که کیفیت آن بخیر گفتیم یا نقص تر بود خارج از اعتدال باشد بجهت اعتدال طبی اما نظر باعتدال حقیقی جمیع امزجه
خارج از اعتدال باشند بخروج از اعتدال طبی و هر نوع نازل شود بمرتبه که اگر از آن در گذرد آن نوع محفوظ نماند
بود پس لا بد مرتبه معتدل طبی مزاج هر نوع را باید مرتبه از مذکوره لامحاله مشتمل بر مراتب کثیره خواهد بود بعضی امزجه

فصل نهم

فصل نهم از باب اول از مقاله اولی در احوال مرکبات ناقصه و آنچه از آنها حادث شود و بعضی از مرکبات
تامه که مرکب معدنی باشند اما سایر مرکبات تامه یعنی نباتی و حیوانی چون ملازم نفس صورت ایشانست احوال آن
در باب دوم بیان کرده شود انشاء الله تعالی العزیز بدانکه اکثر مرکبات ناقصه و آثار کائنات جو نیز گویند بسبب
اکثر در مابین زمین و آسمان حادث شوند ماده تربیت آن بخار و دخان باشد که خود نیز مرکب ناقصند چه بخار اجزای
مائیست که از تابش آفتاب یا غیر آن کسب حرارت نموده ممزوج با اجزای هوائی شده مایل بعلو شود و دخان اجزای ارضی
که با اجزای ناری بتکون از هوی مخلوط گشته میل ببالا نماید و بیشتر مذکور شد که هوای مجاور ارض و ماء کسب برودت
از بخار و خود می نماید و طبقات یکی آنکه اثر شعاع منعکس از مرکز بمعدوم برودت کسب نیاید بنابر بعد مرکز
طبقه زمهریر که بسبب عدم وصول اثر شعاع منعکس بهر آن برودت مکتسبه باقیست پس هرگاه بخار متصاعد که
عالم بسبب حرارت لطیف شده بطبقه زمهریر رسد از برودت متکاثف گردد و سحاب عبارت از آن باشد و بعد از
تکاثف اجزای مائی از اجزای هوائی منفصل شده مجتمع شده متقاطر گردد و باران عبارت از آن بود و اگر برودت بغایت
شدید بود اجزای مائی بعد از انفصال و پیش از اجتماع تام منعقد گشته متنازل شود و برف عبارت از آن باشد
و اگر برودت شدید بود اما نه بمرتبه که پیش از اجتماع عقد اجزای مائی کند بلکه بعد از اجتماع منعقد شده نزول
نماید تگرگ عبارت از آن باشد و بجمله چون اجزای مائی از اجزای هوائی بالتمام منفصل شود تمام ترفع کرده
و هوا صافی شود گاه باشد که بسبب شدت تکاثف ثقیل گردد و مایل بسفل شود و در اثنای حرکت اجزای مائی بسبب
حرارت مکتسبه از حرکت که لطیف شده منقلب بهوا گردد و چون در حرکت باد حادث شود پس باد عبارت است
از هوای متحرک و گاه باشد که بادی که نازل شود ترفع کرده وگاه باشد که بسبب اندفاع سحاب بجانب سفل هوا مجاور او متحرک
شده و باد حادث شود پس آنکه اجزای مائی منقلب بهوا شود و گاه باشد که بسبب جهت باد تخلخل یا تکاثف بود گرد
هوا هم رسد و تخلخل در اصطلاح عبارت از زیاد شدن مقدار جسم شد بی آنکه اجزای جسم زیاد شود و تکاثف عبارت
از کم شدن مقدار بی کم شدن اجزا و حرارت موجب تخلخل شود در اجسام و برودت موجب تکاثف و چون هوا
متخلخل شود و هوای مجاور خود را دفع کند و آن هوا مجاور نیز مجاور خود را دفع کند بتخلخل سبب باد گردد و چون
هوا متکاثف شود هوای مجاور او بسبب امتناع خلا بجای او حرکت کند و باد حادث شود و حکما در اثبات تخلخل و

متکاثف و کامل تجربه بسیار است و از اعمال کیمیا چون شیشه کلاهی زیرا بسیار می کنند و بحال بر آب
سرنگون کنند آب داخل او شود و حال آنکه پیش از آنکه بمکند اگر سرنگون کنند داخل نشود و این نبود مگر بسبب آنکه بمکیدن
بسیاری از هوا بیرون کند و اندک هوایی که بماند بنا بر امتناع خلا متخلخل شود تا تمام جوف شیشه را فرو گیرد و چون
متصل با آب شود و برودت طبیعی او تکثیف او کند و بمقدار اصلی خود عود نماید و بنا بر امتناع خلا آب بجای او بخلاف جهت
طبیعی خود حرکت قسری نمود و اول شیشه را نمی شود ما پیش از مکیدن چون هوای شیشه متخلخل نگشته و برودت قوت نشده و با کمال
طبیعی خود باقیست برودت تکثیف او نتواند کرد تا سبب دخول آب تواند شد و اعتراضی که بر این دلیل کنند
که اگر شیشه مذکور را با این حال بر آب گرم سرنگون کنند آب داخل او شود و حال آنکه برودتی موجود نیست که تکثیف
تواند کرد باطل است چه اگر برودت بالفعل موجود نیست اما صورت مبرده که صورت ثابت معهود باو است مبدء آنست
که مقارن او است علت تکثیف تواند شد چه قوی است که در عناصر صور نوعیه هست نه کیفیت و الدلیل
امتناع خلا بعینه بر خواهد آمد انشاء الله العزیز و نوعی از باد باشد که آن را سموم گویند یعنی متکیف بکیفیت سمی و سبب
آن بود که هوا از شدت اشعه منعکسه محترق شود و کیفیت سمی بهم رساند چنانکه در اطعمه باشد که بسیار بماند
بالفعل حاره که بحیثیت بماند کیفیت سمی کسب کند و گاه اتفاق افتد که سبب دو ریاح در جهات مختلفه بهم رسند هر
هم متوجه شوند و بیکدیگر خورده پیچیده شوند و گردباد از آن متولد شود و بسیار بهم مصادم باشند
و از جهت دیگر واله به سبب شدت بالا بجانب بالا متصاعد شوند و ابر گردباد خوانند و گاه باشد که بخار متصاعد
بسبب قلت حرارت بطبقه زمهریریه نرسد بلکه در همین طبقه حیز هوا که قریب بسطح زمین است با برودت خورد و اگر
بسیار متکاثف شده ابر منعقد شود و متقاطر گردد چنانکه در کوهستانها امثال این بسیار مشاهده میکنیم و گاه باشد که بخار
منعقد شود و متقاطر نگردد بلکه متکاثف شده فی الجمله در [illegible] کرده باد [illegible] تقع کرده و میغ عبارت از آن باشد
و در طبقه [illegible] بسبب برودت هوا [illegible] واقع شود و گر بسیار باشد تا شب بماند از خورشید برودت
لیل اگر برودت کم بود شبنم شود و اگر بیشتر باشد صقیع منعقد گردد از [illegible] باشد که در وقت صبح اگر بر روی
کاهها و برگها که بر روی زمین ریخته شود باشد سفید شود نسبت بشبنم چون نسبت برف باشد بباران و گاه باشد
که بخار با بخار متصاعد مخلوط باشد و چون بطبقه زمهریریه رسد سحاب منعقد کرده دخان را بعنف مخرج شود و اگر

تا بماند مثل سعی نماید و اگر زایل شود بسبب برودت و ثقل اجزای ارضیه میل بسفل نماید لا محاله دخان صعود باز
نماید بحال کند و صوتی که از برخورد بسحاب حاصل شود رعد باشد و اگر آن دخان بسبب حرکت منعقد و مشتعل گردد و منتشر
شود و در صورت منطفی شود برق باشد و اگر غلیظ باشد دیر منطفی گردد صاعقه باشد و منطفی نشود تا بزمین رسد و بعد از آن گاه
باشد لطیف شود و اگر بجسم متخلخل نفوذ کند آسیبی برسد در منافذ او نفوذ کند و احراق نکند و اگر بجسم منسج صلب
و متکاثف برسد در یکبار بسوزد و بگدازد و کسر آن تواند احتراق من الذوب که با شعله نکند و غلبت
باقی بماند و هرچه بر سر اندک تیرا نمی افتد علی الجبل و امثال آن میکرد کما امان قوس قزح بیان تفصیل بیشتر
متحاجب مشکل است بتخصیص سبب اختلاف الوان و بیان احوال انسان ارتسام ضوء نیر اعظم است در اجزای رشیه صقیله
مائیه واقعه در هوا بهیات استدارة که در عقب ابر جسمی تیره باشد چون ابر سیاه باشد تا حکم آینه پیدا کند و بنحوی منعکس
شده که بر زمینها آینه حکایت لون و ضوء کند اما حکایت شکل و صورت نتواند کرد و سبب اختلاف الوان قدیم
الاحوال اختلاف استعدادات اجزا تواند بود با اختلاف اوضاع بحسب قرب و بعد از نیر و الوان مختلفه غام و قدرت
این صورت از اجزا بمذکوره بعید است اگر از آنچه خود از آن کنیم و ستجر قوس آفتاب بشیء محیطی که نظر تواند داره
محجاب منعکس باشد آفتاب شود هر این الوان عجیبه مشاهده کرده که مشاهده قضیه قوس قزح تواند شد و زمینها
هاله چیز دیگر هاله از ارتسام ضوء قمر باشد در اجزای رشیه مقعره مستدیره واقعه بحسب وضع در حوالی نیر و بسیار
اتفاق افتد که دو دایره یا زیاده از اجزای رشیه در حوالی نیر واقع شود بعضی فوق بعضی در یک حالت هاله متعدد مشاهده
شود و در حینات تعبیر که بعضی محیط بر بعضی باشد و از بعضی دیگر هفت هاله بالهام منقوله شده و در جمیل نیرات تواند بود
کرد هاله در حوالی شمس نیز بهم رسد و شیخ ابو علی سینا حکایت مشاهده ایجاد آن کرده اما شهب و بنا بر آنچه از نظار ایشان
آنست که هر گاه دخان متصاعد گردد در طبقه زمهریریه محتبس نشود و تجاوز شود پس اگر لطیف باشد چون بطبقه
دوم هوا رسد که فی الجمله مجاور با کره نار و اثر حرارت نار از دوره تاثیر کند مشتعل شود و چون بغایت لطیف
دخان منقلب بنار صرف شود و منعدم گردد و چنان نماید که منطفی شده و ابر آنها کم بیند و آنکه بنا بر آنکه کوکبی
حرکت کرده اما آنست که اول آن طرف که بکره نار نزدیکتر باشد مشتعل گردد و شعله از او در دهانات کوکب بنماید و گر
بسبب لطافت هر جا که مشتعل شده حرکت نکند و خیال موضع متصل با موضع مشتعل شود و همچنین تا آخر رسد و اگر

شاهد شمع کشته کرد که در سر راست باشد و در زیر چراغی یکه هستی نا کرده و شعله مشتعل شده کرده باشد دیده باشی
که شعله چکونه در دود می افتد و میرسد تا فتیله شمع کشته مشتعل کرده و هر این شاهد صحیح باشد قضیه مذکوره را
و اکر دخان غلیظ باشد در طبقه دوم مشتعل نکردد بلکه بطبقه اول رسد و چون مشتعل شد بسبب غلظت دود
منطفی نشود بلکه در زمین سکند و شبیه باشد که در شبها و ماهها دیده شده است و باشکال مختلفه واقع شود که باشد که
هیاکل [illegible] نماید و از انها [illegible] کویند و کاه بصورت ذنب باشد داو را ذو ذنب خوانند و کاه بشکل
رمح نماید و ان را نیزک کویند و کاه باشد که احیانا باشکال دیکر نیز مرئی کردد و اکر ماده دخان متصل بارض باشد شعله
تا بارض رسد و ان را حریق کویند و کاه باشد که اجزاء بادی شده در اطراف زمین بسبب انسداد مسامات او تقاعد
نماید و در زمین محتبس که [illegible] بحرکت نماید بسبب مجاورت ارض جمله را حرکت کند و منقلب باشد و چون
بسیار کردد موجب شکافته شدن موضعی از ارض شود و انفجار عیون از ان باشد و شنیده ایم که [illegible]
ده ها خراب شده در مسامات زمین موجب انسداد باد [illegible] باشد لهذا اکثر در [illegible] باران سبب انجذاب آب عیون
و قلت [illegible] سبب [illegible] نشود و اکر بخار و دخان محتبس در ارض [illegible] غلیظ با مسامات زمین [illegible] باشد
بود بسبب قوت ابخره و ادخنه محتبسه بخروج و عدم قبول ارض انفجار و انشقاق و [illegible] زلزله حادث شود و اکر ابخره
و ادخنه محتبس در موضعی از ارض طول بکشد در ارض [illegible] بتدریج با هم مختلط شده مزاج حادث شود
و بسبب [illegible] کرده پس اکر بخار غالب باشد اجسام شفافه مثل [illegible] و امثال ان حادث کردد
و اکر دخان غالب بود امثال ملح و زاج و نوشادر و کبریت تولد نماید و از اختلاط بعضی از این اجسام با بعضی چون
زیبق با کبریت با اختلاف [illegible] چون ذهب و فضه و مس و آهن و امثال ان حادث شود فصل دهم
از باب اول از مقاله اولی در بیان احوال مشترکه اجسام بدانکه احوال مذکوره در فصول سابقه احوال
بود از جهت خصوصیت مثل بساطت و ترکیب و فلکیت و عنصریت در اجسام و احوال دیکر هست که هیچکونه
خصوصیت را در عروض ان دخلی نیست بلکه جسم از حیثیت جسمیت مطلقه معروض او میشود و از انجمله مکان است
و مکان [illegible] عبارت از جسمی است که جسمی دیکر بر او [illegible] و بر ارض [illegible] بر حیوانات [illegible]
آن [illegible] و امثال [illegible] علما اختلاف نموده اند در حقیقت [illegible] متفقند [illegible]

بشود

باشد که چهار [illegible] مجتمع بود یکی انکه [illegible] متمکن [illegible] و لازم [illegible] است
که دو جسم با هم در یک مکان نتوانند بود دوم انکه [illegible] باشد که جسم متمکن بتدریج منتقل شود از مکان بمکان
ولازم [illegible] انتقال [illegible] وقوع [illegible] سیم انکه طرف متمکن باشد یعنی [illegible]
[illegible] چهارم انکه [illegible] با هم در یک [illegible] جهات مختلف [illegible] باشند و مذاهب [illegible] در مکان
[illegible] مذهب اول مذهب متکلمین که کویند مکان هر جسم فضا ثابت موهوم که جسم [illegible]
[illegible] را بعد موهوم کویند و مراد از موهوم آنست که بوهم درآید اما در خارج موجود نباشد [illegible]
بحسب ظاهر باطل [illegible] مکان [illegible] خارج قابل زیاده و نقصان [illegible] مکان جسم [illegible]
جسم [illegible] در خارج در نفس الامر اکرچه [illegible] و توهم امکان نکنیم [illegible] هر چند [illegible] زیاده و نقصان
[illegible] خارج کند معدوم در خارج نتواند بود [illegible] تجرید [illegible] این مذهب [illegible]
[illegible] که مستلزم معدوم بودن ان مطلقا در خارج نیست بلکه منشا انتزاع در خارج [illegible] زیاده
و نقصان باشد [illegible] خارج [illegible] در خارج لازم نیست بلکه وجود منشا انتزاع کافیست [illegible]
در [illegible] مکان اما ایشان [illegible] چه ایشان [illegible] بتحقق مکان موهوم قبل از وجود عالم و [illegible]
کفتیم [illegible] عالم مذهب دوم منسوبست بافلاطون و حکما اشراقیین و [illegible] این مذهب [illegible] مذهب متکلمین
[illegible] انکه ایشان [illegible] قائلند بوجود بعد مکانی بعینه در خارج نه تنها در وهم [illegible] این مذهب [illegible] بعد
موجود در خارج را شیخ ابوعلی سینا در کتاب شفا [illegible] که لازم [illegible]
که اکر نسبت این مذهب بافلاطون و سایر اشراقیین صحیح باشد مراد ایشان از وجود در خارج [illegible] باشد [illegible]
[illegible] مذهب سیوم مذهب ارسطو و ابوعلی سینا و سایر مشائین
است که کویند مکان جسم سطح باطن جسمی دیکر است که محیط بجسم متمکن باشد و ان سطح باطن مماس کند با سطح ظاهر
متمکن چون سطح [illegible] بر این مذهب نیز اعتراضات کرده اند اما [illegible]
لازم آید عدم عموم مکان [illegible] جسم محیط بر کل اجسام که محدد باشد [illegible] مکان نتواند بود و شیخ ابوعلی سینا در شفا التزام
این معنی نموده و کفته که واجب نیست بودن هر جسم را مکانی بلکه انچه واجبست آنست که هر جسم را وضعی باشد که بسبب ان وضع

سایر اجسام در انتزاع ممتاز باشد و این که عام حکم میکنند بوجود هر جسم در مکان بنابر عدم تمیز است میان مکان و وضع
بود بنا بر تحقیق مکان نزد قائلین بعد هر جسم را مکانیست طبیعی که هر گاه در آن حاصل بود تقاضای سکون کند در آن و هرگاه
از آن خارج بود تقاضای حرکت کند بسوی او بالطبع و نزد قائلین بسطح بودن مکان عام نیست هر جسم را حیزی طبیعی است
بکیفیت مذکوره و حیز نزد ایشان مفهومیست اعم از مکان و وضع پس جسمی که مکان ندارد حیز طبیعی او مکان او نیست و جسمی
که مکان ندارد مانند محیط حیز طبیعی او وضع اوست و هر دو نظر اعنی قائلین بسطح و محققین قائلین بعد
خلاء اعنی مکانی که هیچ متمکن در آن نباشد محالست اما بنابر قول قائلین بسطح بسبب آنکه اگر سطح باطن بهم رسد که در آن
سطح متمکن نباشد هر آینه بعد لازم آید و بعد نزد ایشان محالست و اما نزد قائلین بعد بسبب آنکه اگر خلا متحقق
شود لازم آید که جسمی در وی حرکت نتواند کرد چه حرکت در خلا حرکتیست بی معاوق و حرکت بی معاوق موجود نتواند باشد
چه هر حرکت لامحاله در زمانی واقع شود و هر حرکتی که در زمانی واقع شود قابل آنست که در زمان بیشتر از آن واقع شود
و بطیءتر باشد یا در زمان کمتر از آن واقع شود و سریعتر باشد پس اگر معاوق نباشد که تقاضای کند مرتبه معینه از
سرعت و بطوء کند هر آینه وقوع حرکت در زمانی نه در زمانی ترجیح بلا مرجح باشد و آن محالست و چون در خلاء اعنی مکانی
خالی از شاغل حرکت متصور نتواند شد لازم آید که مکان نبوده باشد چه هیچ یک از امارات مکان امکان وقوع حرکت است در
پس خلا لازم آید و یکی دیگر از احوال مشترکه اجسام حرکتست و حرکت خروج جسم است از قوت بفعل بر سبیل
تدریج بیان این آنست که جسم هرگاه در حالتی که او را ممکن است حاصل نباشد پس حصول آن حالت را برای او اگر دفعی
باشد آن را حرکت نگویند بلکه گاه باشد که آن را کون یا فساد گویند چنانکه هرگاه حاصل شد صورت هوائی را برای آب یا زایل شد
صورت آبی از آب چه حصول صورت هوائی آب را کونست چنانکه در حالت انقلاب مادهٔ آب بصورت هوائی بلکه از دست صورت
هوائی را و آن هم بعینه در آن حاصل شود که دفعی عبارت از آنست که در آن حاصل شود لا محاله در زمان
اینست وقتی فاصل شود چه تالی آنات محالست و چون مبدل الصورتهای حصول صورت هوائی فاصل زمانی حاصل
شود لازم آید که ماده در آن زمان خالی از صورت بوده و گاه باشد که حصول دفعی باشد و بزمان انتشار باشد چون حصول مماسه
و ملاقات برای جسم چه حصول مماسه اگر چه بسبب حرکت باشد لیکن در جمیع زمان حرکت جسم موصوف بلا مماسه باشد پس
انتقال جسم الی المماسه بمماسه دفعی باشد نه تدریجی و اینمعنی از حیثیت دفعی بودن تمام معین نبود و اگر حصول آن

حالت

۳۳ حالت بر سبیل تدریج باشد چون حصول جسم در مکانی که در آن حاصل نبوده باشد آن معنی اعنی حصول بر سبیل تدریج را
حرکت گویند و سبب تدریج در حصول آنست که گاه باشد که میان جسم و حالت مطلوب حالات متوسط باشد که ممکن
نباشد حصول حالت مطلوب بی آن طی کردن حالات متوسط مثلا هرگاه جسم خواهد که در مکانی حاصل شود که
محال در میان آن این و مبانی که بالفعل دارد ابعاد کثیره واسطه باشد چه این نسبت جسم بمکان مکان
دوم هر چند مجاور مکان اول باشد که انتقال جسم از مکان اول بمکان دوم دفعة ممکن نشود چه جسم چون
خروج او بتمام از مکان بیکبار نتواند بود بلکه جزوی بعد جزوی تواند بود و بقیه هر جزوی که از مکان
اول بیرون شود جسم را مکانی دیگر حاصل شود و این اول متبدل شود بابین دیگر و همچنین تا بتمام از مکان اول
بیرون آید و بمکان مطلوب حاصل شود و معنی تدریج حاصل شود همین باشد دوم چنین در کم مثلا آب چون
میان هر مرتبه از برودت مرتبه از حرارت مراتب بسیار از هر دو ضعیفتر هست که چون آب از آن مرتبه برودت
بیرون رود تا طی این مراتب کثیره نکند ممکن نشود او را تلبس بمرتبه معینه از حرارت و هم چنین در جمیع حرکات و
اینکه گفتیم بمکان صورتها انقلاب است چه بیان صورتهای صورت هوائی مثلا صورتی دیگر متوسط نیست که تلبس آن
مقصود شود و اصطلاحا ایشان در تعریف حرکت گفته اند که حرکت کمال اول است بالقوه است من حیث انه بالقوه و بیان این است که
چون شیء فاقد حالتی بود که در قوت و امکان وی باشد حصول آن حالت برای وی پس اگر آن جسم همچنین که فاقد آن حالت است
طالب وی نیز نباشد لا محالة آن شیء بمرتبه کمال وی نشود بلکه نقص وی بود و کمال وی نسبت با حالت مقصود دو چیز بود یکی
حصول آن حالت دوم دیگری طلب حصول آن حالت و سلوک طریق وی و شک نیست که ثانی مقدمست بر اول پس کمال اول
از حیثیت که بالقوه از جهت حصول آن حالت برای وی و چون حرکت حصول حالتیست برای جسم بر سبیل تدریج
حالات مندرج در تحت مقولات عشر پس حرکت لامحاله در مقولات واقع شود اما نه در هر مقوله پس حرکت در مقوله
جوهر ممکن نیست بسبب آنکه جوهر را ذاتی جسته حرکت در وی اثبات جایز نیست چه ثابت شیء بعد اثبات است اگر
ذاتی اثبات شیء او را حاصل نباشد آن شیء آن شیء نخواهد بود و چون آن شیء نباشد صادق نیست که اثبات شیء بروی
ذاتی چون حرکت کرده و وقوع حرکت در مقولات عرضی جایز است در چهار مقوله از آن واقع شود اول مقوله این
چون حرکت جسم از مکانی بمکانی و این حرکت را نقله گویند و حرکت مستقیمه نیز گویند دوم مقوله کیف چون گرم شدن

آنچه بحرکت برای حاصل نیست بتدریج حاصل شود و این حرکت در کیف را استحاله نیز کویند سیم مقوله وضع
و معنی حرکت در مقوله وضع آنست که نسبت اجزای جسم با امور خارجه از آن جسم متبدل شود و جسم از آن موضع و مکان که دارد بیرون
نرود چون حرکت فلک بر محور خود و این حرکت را وضعیه و حرکت مستدیره نیز کویند چهارم مقوله کم و معنی
حرکت در کم آنست که جسم را باشد مقداری و متبدل شود بمقداری دیکر چنانکه در صورت تخلخل و در صورت نمو کردن
جسم یا کوچکتر چنانکه در صورت تکاثف و در صورت ذبول که ضد نمو است و این حرکت کمیه کویند اکر سوال کنند که در
حرکت کمیه در صورت تخلخل و تکاثف که زیاده شدن و کم شدن مقدار است بی زیاده و کم شدن اجزای جسم معقول است
اما در صورت نمو و ذبول که زیاده شدن و کم شدن مقدار است بسبب زیاده شدن و کم شدن اجزا متصور نیست چه جسم با بقای او نقصان
منعدم کردد و جسم دیکر با آن منضم و جایه شود لیکن جسم بعینه باقی نماند که حرکت در کم تواند کرد جواب کوییم که جسم
بمعنی ماده غیر جسم بمعنی نوع است که متبدل است چه جسم بمعنی ماده است که باقیست و جسم بمعنی نوع متبدل است الغیر معتبر در حرکت
نمو این حیثیت که در همه مراتب از او زاید شود که نموست از جسم مطلق با قیست بالشخص و این حیثیت که در همه مراتب از او
جسم مطلق که مقوم هر نوع نمو است بتدلات غیر باقی بالشخص بلکه هر لحظه تشخصی از تشخصات متبدل شود و تشخصی دیکر
تشخص نمو از این حیثیت که تشخص نمو است باقیست و اصلا متبدل نشود و او است که موضوع حرکت کمیه است و انچه در
قوام نمو معتبر است جسم مطلق است من حیث العموم لا من حیث الخصوص تا بجز و هر که جزئیتش من حیث العموم باشد مستمر
تبدل کل نیست و اما وقوع حرکت در سایر مقولات عرضیه الذات متحقق نیست بلکه در هر مقوله دیکر که حرکتی واقع شود
بر تبعیت حرکت در یکی از مقولات اربع خواهد بود بدانکه حرکت باعتبار محرک منقسم شود بحرکت بالذات و حرکت
بالعرض حرکت بالذات آن بود که چیزی که موصوف بحرکت است بهم حرکت در واقع قائم بود بجوهر او و صفت او باشد
چون حرکت سفینه و حرکت بالعرض آن بود که چیزی که موصوف بود بحرکت قائم باو نبود بلکه قائم بغیر او
و صفت او بود چون حرکت جالس سفینه بحرکت سفینه و حرکت بالعرض بعبارت اوست او را بسبب حلول او محل
حرکت نفس جسم از حیثیت جسم نتواند بود و الا هر جسم متحرک بودی بلکه باید که متحرکی باللزوم باشد ساکن نبودی و بعد از آن واقع است
بلکه هر جسمی که متحرک بود نا چار او را محرکی بود بغیر از آنکه جسمیت و این محرک یا طبیعت و یا نفس چه از این حیثیت که
متحرک نیست باو نسبتی که مقارن شعور و اراده بود از انفس است چون سبب حرکت ارادیه حیوانات و یا طبیعت خوانند چون

بر

۹۰

شبه حرکت جمادات و طبیعت اکر قوت تحریکش مستفاد از خارج نبود و این حرکت را طبیعی کویند چون حرکت حجر
بسوی سفل و اکر مستفاد بود از خارج این حرکت را قسری خوانند چون حرکت تیر بسوی فوق و حرکت صادره از نفس
ارادی و نفسانی کویند پس حرکت باعتبار محرک منحصر بود در قسری و طبیعی و نفسانی و از آنچه کفتیم معلوم شد که
فاعل در حرکات قسریه ذات قاسر نیست بلکه طبیعت مقسور است با امداد قاسر و چون حرکت امریست تدریجی الوجود
ناچار بود که واقع شود در امر ممتد قابل قسمت چه وقوع تدریجی در مثل نقطه متصور نیست و آن امر ممتد که
حرکت در او واقع شود مسافت کویند و چون حرکت در چهار مقوله واقع است پس مسافت نیز چهار جنس باشد
و حرکت در هر مقوله مسافت از جنس آن مقوله باشد پس مسافت حرکت اینیه اینی باشد ممتد متصل مثال که
مشتمل بود بالقوه بر اینهای کثیره و هر حدی که در وی فرض این باشد بالفعل و مسافت حرکت کیفیه کیفی باشد متصل
مثال که مشتمل بود بالقوه بر کیفیات کثیره و هم چنین در سایر حرکات پس مسافت من حیث انها مسافة غیر قار الذات بود
مانند حرکت و فرق در این معنی میان مسافت حرکت اینیه و سایر مسافات نیست بلکه فرق که هست آنست که مسافت
حرکت اینیه من حیث الذات با قطع نظر از وقوع حرکت در وی غیر قار باشد بخلاف سایر مسافات و از اینکه کفتیم
روشن شد که حرکت را مقداریست که آن مقدار مقدار اوست از آن تدریج است و آن مقدار لا محاله غیر قار است بسبب آنکه
تدریجی غیر قار است و غیر مقدار مسافت است چه مقدار تدریج واقع شد در مقدار مسافت نمی تواند که عین
مقدار مسافت باشد و این روشن شد که تحرک را در حالت حرکت دو معنی عارض شود یکی تدریج متعلق بمقدار
مذکور که منطبق است بر مسافت و این معنی لا محاله امریست ممتد غیر قار در حین بودن جسم متحرک در حد وسط مسافت
مثلا جسم متحرک یا بودن او در حد اول و این معنی را حرکت قطعیه خوانند دویم بودن جسم متحرک در مابین مبدأ
و منتهای مسافت بحیثیتی که هر حدی که در مسافت فرض کنی که جسم متحرک با او رسیده نتوانی کفت که جسم به حد حاصل است
بالفعل بسبب آنکه تا با او رسیده از وی کذشته و ظاهر است که این معنی یعنی کون الجسم بحیث کذا اکر چه لازم دارد معنی اول
را اما معنی اول نیست بلکه مغایر است مر او را و این حرکت توسطیه کویند و مشهور آنست که حرکتی که موجود است
در خارج بمعنی دوم است و معنی اول در خارج موجود نیست بلکه از ملاحظه معنی دوم در خیال امر ممتدی مرتسم شود
که آنرا حرکت بمعنی اول و تحقیق آنست که حرکت بمعنی اول نیز موجود است در خارج که اکر موجود در ذهن بودی

ودیگر هر آینه قار بودی نه غیر قار چه بودن جسم در حد دوم یا بودن در حد اول در ذهن ممکن الاجتماع است و حرکت
توسطی بدین اعتبار امری ثابت قار یا غیر قار تواند بود پس حرکت غیر قار در هر تقدیر متحقق نشدی و این باتفاق باطل است

و بعد بدان که اتصال مشترک اجسام زمانست و زمان نیز چه امری است معلوم الانیة مجهول الماهیة بعضی هم
دانند که او جوهر است که از ذات او انفکاک اوصاف سرمد است ابداع ماهیت و ایام و شهور و سنین از اوصاف اند که جوهر است عرض
مقدارات یا غیر مقدار موجود است یا موهوم و علما در حقیقت زمان اختلاف است جمهور متکلمین بر آنند که زمان
چون مکان امری است موهوم که در وهم مقدر شود یا امور مذکوره و عدم مطلق را چنانکه قابل تقدیرات و همیه باشد
دانند که خلاف زمرا ایشان عبارت از انست قابل تقدیرات و همیه غیر قاره نیز دانند و گویند زمان عبارت از انست
و نزد ایشان اگر عالم موجود باشد و خواه نه که مکان و زمان متحقق است بتحقق و همی و بطلان این مذهب ظاهر است پس رای
که محتاج نیست بیان است حکما بر آنند که زمان امری است موجود در خارج از مقوله کم و مقدار حرکت فلک اعظم است بیانش
آنست که چون دو حرکت فرض کنیم که در ابتدا و انتها باهم موافق باشند در سرعت و بطو باهم مختلف لا محاله
مسافت یکی بیشتر باشد و دیگری کمتر و همچنین دو حرکت دیگر که در اخذ موافق باشند و مسافت هر دو مساوی یکی
سریع و دیگری بطی لا محاله یکی زودتر قطع مسافت کند و یکی دیرتر پس لا محاله امری باید که در صورت اولی وقت
اخذ و ترک کند در صورت دوم موافقت اخذ و مخالفت ترک در آن امر متصور شود و آن امر را بحیث نسبتها هر حرکت
معینه که واقع شود در مسافت معینه بحیثیتی که گنجایش دارد در آن امر و معینه قطع مسافتی بیشتر از آن مسافت
بحرکتی سریعتر از آن حرکت و قطع مسافتی کمتر بحرکتی بطیتر از آن حرکت و این امر مذکوره فی نفسها واقع است او را ما اعتبار
کنیم و خواه نکنیم پس آن امر مذکور فی نفسه موجود باشد خواه ما اعتبار و توهم آن کنیم و خواه نکنیم و معنی وجود خارجی
همین باشد پس آن امر موجود باشد در خارج و آن امر قابل قسمت و تجزیه است و کمیت لذاته چه هر حرکتی معین که در
مسافتی معین واقع شود اگر آن حرکت را بهمان سرعتی که دارد فرض کنیم که تا نصف آن مسافت باشد هر آینه آن امر در
مابین مبدا آن حرکت و منتهای آن بنصف مسافت نصف آن باشد در مابین مبدا آن حرکت و انتهای وی با خر مسافت و
همچنین است حال در ثلث و ربع و سایر اجزای که در مسافت مفروضه فرض کنیم و نظیر این لوالت هر حال که
در هر ضعفی از اضعاف مسافت مذکوره اعتبار نمائیم بسبب آن امر مذکور در اجزا و در اضعاف باشد و اجزای او با هم مجتمع نشوند

چرا ان

٣٥

چرا امکان حرکت از مبدا تا نصف مسافت مثلا با امکان حرکت از نصف تا آخر مسافت جمع نشود مگر آنکه اول منقضی
نشود تالی موجود نگردد پس آن امر مقداری غیر قار باشد و نشاید بود که مقدار مسافت یا مقدار جسم متحرک باشد چه
مقدار آنها امری است غیر قار و نیز گاه باشد که مقدار مسافتها و هم چنین مقدار متحرکات متفق باشد و آن امر مختلف پس
نشاید که عین یکی از آن مقادیر باشد و چون ثابت شد که نشاید که قائم بذات باشد پس لا محاله قائم بموضوعی باشد و قائم
بموضوع بی توسط یا بواسطه عرضی قار نتواند بود و گر نه لازم آید که عرض غیر قار باشد چه قیام غیر قار بموضوع قار
محال بود پس ناچار است که قائم بموضوع بواسطه عرضی و هیئتی غیر قار باشد و هیأت غیر قاره حرکت است پس مقدار
حرکت باشد و قائم بموضوع حرکت بواسطه حرکت و باید که مقدار حرکتی باشد که اسرع حرکات بود که هر حرکتی سریعتر
از موجود نبود تا هر حرکتی باشد و هر مانعی که باشد در وی واقع تواند شد و آن حرکت فلک اعظم است پس زمان مقدار
حرکت فلک اعظم باشد و بیش ازین نگوییم که هر حرکت را لازمست مقداری که اندازه تدریج او باشد و آن مقدار
زمانست پس زمان هم مقدار حرکت فلک اعظم است و هم مقدار سایر حرکات اما مقدار حرکت فلک اعظم بان معنی که این حرکت
موضوع زمانست و سبب او و زمان اندازه او و قائم باو قیام العرض بالموضوع و مقدار سایر حرکاتست بان معنی که اندازه
آنهاست و اندازه و پیماینده شیی لازم نیست که قائم بان شیی باشد مثلا مقدار ذراع هم اندازه ذراعست و هم قائم باو
و اندازه و پیماینده ثوبست و قائم بثوب نیست و چون زمان مقدار حرکتست و حرکت نیز تجدد و تغیر پس هر چه
تجدد و تغیر را بوجهی از وجوه در وی راه نبود یا تجدد بحسب اعتبار با او واقع نشود هر آینه از وقوع در زمان بری باشد
و از آنجهت متعالی نیز چه معقول این معقول وضع ملک چون اکثر مقولات مخصوص بجسمیات باشد و مجردات محض
و روحانیات صرف از نسبت بزمان منزه باشند فصل یازدهم از باب اول از مقاله اولی در تجدد و صور کرده

دانسته شد که عالم اجسام بر دو گونه اند یکی عالم فلکیات و دیگری عالم عنصریات و چون سماء فلکیات از هیولی آفریده
و عنصریات از هیولی و ماده فلکی باستعداد ذاتی قابل هر صورتی که بر وی فطرت شده و از مفارقت نکند و قابلیت تام
از جسم دیگر در وی بنود و او را نیز استعداد نه که بر وی استعدادی دیگر تعاقب کند و بر کسی طاری نباشد و ایجد کون و
فساد در فلکیات نبود بخلاف ماده عنصری که او را قابلیتی غیر محصور داده و استعدادات وی متجدد و متغیر باشد بقدر استعداد
قبول صورتی کند و عالم عناصر عالم کون و فساد باشد و جمیع تجددات و تغیرات که در این عالم واقع شود هم از این ها است از لا

و تاثیر کواکب بود و چون فلکیات همیشه در حرکت اند و اوضاع ایشان نسبت بعنصریات مختلف و تاثیرات ایشان نیز متفاوت
لهذا تاثیر فلکیات در عنصریات مختلف شود هم بحسب زمان و هم بحسب مکان کل ذلک بتقدیر العزیز العلیم و چون ماده هیچ یک از
فلکیات مستعد غیر صورتی که دارد نیست پس هیچ ماده در فلکیات مشترک نباشد و متعدد نبود بخلاف ماده عنصریات که مستعد
قابل صورتی غیر صورتی که دارد نیز هست الی ما شاء الله پس ماده هر عنصری قابل صورت عنصر دیگر باشد پس ماده عناصر مشترک باشد میان
جمیع صور عنصریات و ازین جهت است که حکما حکم کرده اند که ماده عناصر واحد است و ماده فلکیات متکثر بحسب تکثر صور و چون
در فلکیات کون و فساد نیست ترکیب مرکبات نیز از عالم افلاک نیست بلکه وجود مرکبات مخصوص عالم عناصر است و کیفیت
ترکیب مرکبات پیشتر دانسته شد و معلوم شد که اشرف مرکبات در شرافت صورت و اشرف صور ترکیبیه صورت
انسانست که عبارت از نفس ناطقه است پس اشرف مرکبات بدن انسان باشد و بدن انسان مرکب باشد تحت از عناصر و بعد از
ضمن صورتهای غذائی که نباتیست یا حیوانی و غذا منقلب شود بنطفه و نطفه لا محاله شریفتر باشد از غذا چه بکمرتبه
ببدن انسانی نزدیکتر باشد و همچنین نطفه منتقل شود در اطوار مختلفه تا بجایی که مستعد شود نفسانی قوت مصوره را پس
بواسطه قوت مصوره آن ماده متشابهه منقسم شود باعضای مختلفه و هر عضوی از اعضا نفس شود صورتی که مخصوص
که مناسب باشد افعالی را که از آن عضو مطلوب بود و بعد از آن بفیضان صور اعضا مستعد شود نفسانی صورت کامله انسانیه را
که کارفرمای جمله اعضا و کدخدای خانه بدنست او و بعد از آن فایض شود از صورتهای که نفس ناطقه عبارت از آنست و قوای
مدرکه و محرکه بر اعضا که جهت اعمال آن قوی ترتیب مهیا باشد تا حامل آن قوا عاری باشد که از دل که در وی حرارت
نفسانی در دماغ که متصف ببرودت است و تعدیل یابد منقسم شود و جاری گردد در جمیع اعضا که از دماغ بیرون رسته
و منتشر شده بسوی اعضا و روح بخاری عبارت از آن باشد و آن لطیفترین و شریفترین اجسام عنصری باشد و محل
تعلق نفس ناطقه بود و این بود بنا بر غرض مطلوب از فصل اول این باب **باب دوم**
در بیان آنکه جزو اعظم انسانست بلکه انسان در حقیقت همانست و نفس ناطقه عبارت از آنست و بیان قوتهای آن و شرح حالات آن
جواهر مجرده از عقول و نفوس و در این باب نیز چند فصل است **فصل اول** در بیان مغایرت نفس ناطقه با بدن
و بیان تجرد آن در اول کتاب بیان کردیم مغایرت نفس ناطقه با بدن و اجزای بدن و درینجا بجهت تاکید اینمعنی گوییم هر
عاقل که متفطن باشد داند که آنچه بانا اشاره میکند یا بلفظ عربی و معنی در زبانها مغایر است کل اعضای بدن

وجمیع

۳۷

و جمیع اجزای بدن از اعضای ظاهر و باطن چه هر کدام از بدن و اجزای بدن اشاره کنند بلفظ هو و امثال آن و بانا و نحو آن
مشار الیه بانا غیر مشار الیه بهو باشد و مراد از روح و نفس ناطقه همان مشار الیه بانا است پس نفس ناطقه غیر بدن
و اجزای وی باشد و ازین بیان روشن شد که انسان در حقیقت نفس ناطقه است چه لفظ انا لا محاله اشاره بجوهر
باشد انسانی از پس جوهری که انسان بنفس ناطقه باشد و پس بدن آلت وی بود و مراد از لفظ انسان از بدن و جمیع اجزای بدن
غافل تواند شد و از خود غافل نتواند شد چنانچه در خواب و بیهوشی پس انسان غیر بدن و اجزای بدن باشد و ایضا انسان هر
عضوی از اعضای بدن بحواس ادراک کند و ادراک خود بهیچ یک از حواس نباشد پس انسان غیر بدن باشد و ایضا
زید در تمام حیات متحد الیقین داند که خود کار یعنی آنچه از وی مشار الیه است بانا همانست که در تمام طفولیت
بود و شیخوخت بکرات شود و حال آنکه جمیع اعضای بدن و عوارض آن متبدل شده پس جوهری دیگر باشد و اما تجرد نفس
ناطقه یعنی بری بودن او از جسم و زمان و مکان و وضع و قبول اشاره حسی بیان آنست که انسان تصور کند مفهوم
کلی را که منطبق باشد بر افراد کثیره موجوده در خارج یعنی محمول شود بر هر فردی از افراد و متحد باشد با وی چنانچه که انسان
گفتن هو هو و هیچ موجود خارجی که متعین باشد بتعین مخصوص از این در غیر و نظائر این محمول بر غیر بلکه در کرد
نتواند پس مفهوم کلی موجود در خارج متعین بتعین مذکور نتواند بود بلکه موجود باشد بطریق وجود مجرد از نحو از
باشد بغیر از خود چنانکه مذهب افلاطون و سوای افلاطون نیز عبارتست از صور کلیه و صور اعیان مجرده دیگر
چنانکه مذهب ارسطاطالیس است و بهر تقدیر معلوم شد که در نفس را با تعقل آن مفهوم متصف باشد بحصول آن
عند النفس پس اگر بقیام باشد تجرد نفس ثابت شود چه اگر نفس مادی باشد و متعین بتعین مذکور لا محاله هر چه قائم
باو باشد مادی و متعین بتعین مذکور باشد و کلی نتواند بود و اگر بحصول باشد تجرد نفس محقق شود چه اگر مادی باشد
حصول مجرد یعنی مفهوم کلی از ماده و صورت نزد حاضر شدن مجرد نزد مادی لازم دارد تخصص شدن مجرد بخصایص
مادیه و لازم آید که مجرد مادی شود و این محالست و قطع نظر از محالیت شدن مجرد لازم آید که در یک وقت
هم مادی باشد و هم مجرد و در صورت قیام بنفس متصف باشد بکلیت و جزئیت متقابلین لازم آید که بالاخره
ضروریست پس نفس ناطقه مجرد باشد و بر تجرد نفس ناطقه از براهین عقلی دلایل و شواهد قرآنی و نقلی که اهل سیار
بود و دلیل مذکور بتقریری که ما کردیم محکمترین و واضحترین دلایلست و از افاده یقین بغیر ازین تعقل استعداد

یا قلت تامل ما بنی نداریم همین اکتفا نمودیم نظار در فهم تجرد نفس ناطقه اهال متقاعد در ماندهای بعض اهل فن
را بر جهالت منزه بودند و دفعیه نتوی که معرفت نفس ناطقه کلید معرفت و فتح الباب جنت و احوالات
بدین معرفت تجرد نفس خود تحقیق حقیقت انسانیت نتوانند شد فصل دوم از باب دوم از مقاله اولی در علم
نفس بذات خود و بما سوی خود دانکه بالذات جزئیات مجرده و ماده علم نفس ناطقه بما سوی خود بر دو گونه است یکی علم بجزئیات
مادیه خواه محسوس ظاهر و خواه باطن محتاج باشد بآلتی چون دیدن مبصرات ببصر و شنیدن مسموعات بسمع و بوییدن مشمومات بشام
و چشیدن مطعومات بذائقه و بسودن ملموسات بلامسه و این محسوسات را صور گویند و خواه موهوم مانند معانیکه مخصوصه
است در محسوسات از حیثیت که تحقیق در محسوسات چون مدارمت و محبت عمرو و عداوت زید
محسوس و امثال اینها این معانی را موهومات گویند و نفس در ادراک اینها محتاج باشد بقوت جسمانی که از قوه واهمه گویند این
قسم از علم نفس را ادراک احساس خوانند و ادراک صور را در غیبت حضور ماده از صور احساس و در غیبت خیال
معانی محسوس را توهم گویند دیگر علم بمعقولات خواه ذات مجرده خواه مفهومات کلیه و این قسم علم را نطق و تعقل
خوانند و نفس در این علم محتاج نباشد بآلتی جسمانی و معقولات مثل العالم المجردات انکم و وضع و ساير لواحق ماده نیز قائم
نتوانند شد بذات نفس مجرده و بالنفی از قیام نیست و چون علم بشی قائم بودن صورت شی بذات عالم است پس اصلا
محسوس اگرچه از بعض لواحق ماده مانند وضع و لوازم المجرد است چه مطلق ادراک بی نوعی از تجرید صورت نشود
اما چون تا از بعضی دیگر مانند کم و شکل و لواحق انجرد نیست بی محلیش نتوانند بود مگر چیزی که بجا انفعال
دانکه محال الذات باشد چنانکه از روح بخاریست که در عصبه عضوی که از ادراک
شده مانند بصر و سمع و غیر ذلک از ادراکات روح بخاری مخصوص بوده در عضوی از اعضا مخصوص
الاشیا از نفس یا از روح انفعال علم نفس بوجه دیگر بوده حضوری
دحضوری که علم حصولی علم نفس است به اشیا بواسطه قیام صورت اشیا بنفس چون علم نفس بکلیات طبیعی انسان که در ضمن افراد
در خارج موجود است از ایان اعتبار کلیات قیام صورت بنفس که آن صورت متصف شود
بکلیت و کلی عقلی باشد و علم حضوری علم نفس است باشیا بواسطه حاضر بودن اشیا بعینه نزد نفس و بی وساطت صورت
علم نفس بنفس و صورتی حصولی که علم نفس بصورت بنفس بود

دیگر

دیگر متنزع از آن صورت و الا علم بصورت ثانیه نیز محتاج بود بصورت ثالثه و هکذا الی غیر النهایة و سبب علم حضوری
دو چیز است که مناط هر دو یکیست یکی قائم بودن عین معلوم بعین عالم چنانکه در صورت معقوله مذکور شد دیگر حاضر
بودن ذات معلوم نزد ذات عالم بسبب ارتباط حضوری که ان سبب غیر قیام باشد چون حاضر بودن ذات معلول نزد ذات
علت که سبب حضور در اینجا محض علاقه علیت و معلولیت است و مناط علم در این هر دو سبب بتحقیق یکی جزئیات است
و در حضور و مضی معتبر است یکی مغایرت حاضر با من حضر عنده و یکی عدم غیبت و ظاهر است که مناط علم مغایرت
نتواند بود بلکه عدم غیبت مناط علم باشد و پس هر جا که عدم غیبت تحقق شد علم تحقق باشد و علم نفس بذات
خود از این نوع باشد یعنی علم حضوری باشد که مناط آن عدم غیبت محض باشد چه هر شیئی که مجرد باشد از ذات خود غایب
نتواند بود و علت غیبت شی مادی که بسبب محجوب بودن بعوارض ماده که از غایب غیر خود است
ماده عارض شود و مخل در ذات شی مادی کند و سبب حجاب خود بر صورت علم نفس بذات خود عالم و علم و معلوم
هر سه با هم متحد باشند چه در علم حضوری علم عین معلوم باشد و در علم نفس بذات خود معلوم عین عالم و
مغایرت این هر سه با هم بالاعتبار باشد چه ذات نفس با این اعتبار که ذاتیست که منکشف است بر چیزی که عین ذات
خود باشد عالم است و با این اعتبار که منکشف است بر چیزی که عین ذات خود باشد معلوم است و با این اعتبار که عین منکشف است
علم است چه علم صورت شی باشد که از شی بان صورت منکشف شود بر عالم پس هر گاه ذات شی عین منکشف باشد
بصورت ذات او کار صورت کند چنانکه صورت شی علم او است ذات اشیا نیز علم بذات خود باشد فصل سیم از باب دوم
از مقاله اولی در ذکر قوای حیوانیه و نباتیه نفس ناطقه و قوتهائیکه در این قوتها نفوس حیوانیه نیز با او
شریکند و قوتهای دیگر هست که نفوس حیوانیه و نباتیه هر دو با او شریکند صنف اول را حیوانیه گویند و صنف
ثانی را نباتیه اما حیوانیه بر دو گونه است یکی محرکه اما مدرکه ده قوتست پنج در ظاهر و پنج در باطن اما
پنج ظاهر اول قوه باصره است و آن قوتیست که حامل آن روحیست که در مجمع النورین است و مراد از مجمع النورین
موضع ملاقات دو عصبه مجوفه است که از دو جانب مقدم دماغ رسته شده بهم ملاقات کنند بجهتی که تجویف هر دو
در موضع ملاقات یکی شود و بعد از ملاقات منعطف شده یکی از طرف راست رسته بحدقه راست و آنکه از طرف چپ رسته بحدقه
چپ آید و باین قوه ادراک کند نفس جمیع الوان و اضواء را بالذات و جمیع اشکال و بقیه را بالعرض و علما اختلاف دارند

دراک که مدرک بالذات مبصرات نیست با صورتی از او که منطبع شود در جلیدیه و بوستان در مجمع النورین بلکه در حس
مشترک مذهب دویم معروفست بمذهب طبیعیین و این مذهب مختار ارسطو و ابی نصر و ابوعلی و جمهور متأخرین و بعد
از اختیار این مذهب اثبات آن کرده اند که جمیع ... مذهب شعاع بصری از بصر بشکل مخروطی که رأس در مرکز بصر باشد
و قاعده اش بر سطح مرئی و با شعاع انتقال بر مرئی سبب انکشاف و ظهور ذات مرئی گردد و نفس بالمقابله و این مذهب موسوم است
بمذهب ریاضیین و جمعی دیگر قائل بخروج شعاع نیستند بلکه گویند هوای بین رائی و مرئی متکیف گردد بکیفیت شعاع
کرده رائی بصر است و سبب انکشاف ذات مرئی شود و حجج و مناقضات اصحاب مذاهب طولی دارد که ذکر آنها چندان نفعی نیست و اگر
مذاهب ... است و این مذهب است که خروج شعاعیات مذکوره در مرئی باشد بتصور و تمثیل مقابله که ... نیست
دویم سامعه و آن قوتی است که حامل آن عصبی است که در عصب مفروش بر صماخ است و نفس بآن قوت ادراک کند جمیع اصوات را
و صوت کیفیتی است که حادث شود در هوا بسبب تموج که حاصل شود از قرع عنیف ... یا از قلع عنیف یا از
دو چیز از هم بطریق عنف بشرط مقاومت هر دو و این تموج مخصوص آن در هوا باقی باشد و صوت موجود باشد چون آن
تموج منتهی شود بهوای راکد در صماخ و منتهی شود بمقعر صماخ که عصب مذکور مفروش است در صورت مسموع ... شود
بحیثیتی که ... شده ... از عصب و مدرک نفس گردد سیم شامه است و آن قوتی است که حامل آن زائدتین است که در مقدم دماغ
شبیه بسر پستان که ... در مقدم دماغ ... نفس ادراک کند بآن قوت جمیع روایح را بسبب
هوای متکیف بکیفیت رایحه بخیشوم و بعضی گویند بسبب وصول بخار منفصل از ذی الرائحه بمخالطت اجزاء هوا بآن
شامه و بعضی گویند بسبب تأثیر ذی الرائحه در شامه بدون تکیف هوا و تحلل اجزا و این مذهب باطل است چهارم ذائقه
و آن قوتی است که حامل آن عصبی است که در عصب جرم لسان ساری است و نفس بآن قوت ادراک کند جمیع طعوم را بواسطه رطوبت
لعابیه متکیفه بکیفیت طعم و یا مخلوط با اجزای ذی طعم علی اختلاف القولین پنجم لامسه و آن قوتی است که
حامل آن از حیثیت ساری در اکثر اعضا و نفس ادراک کند بآن قوت جمیع کیفیات ملموسه را مثل حرارت و برودت
و رطوبت و یبوست و خشونت و ملاست و لینت و صلابت و ثقل و خفت و بعضی گویند لامسه یک قوت نیست بلکه آن
قوه واحده ادراک اضداد مذکوره کند و بعضی گویند قوتهای متعدده است که هر قوتی بعضی از اضداد را ادراک کند اما
باطن اول حس مشترکست و آن قوتی است در مقدم بطن اول دماغ که ... صورتها ... درهم شود و

باهوا

٣٨

جمیع صور محسوسه بحواس ظاهره و این قوت را تشبیه کرده اند بحوضی که پنج جدول آب در آن جمع شود و بعضی گفته اند
در آنجا ... این قوت گفته اند که هر کدام هر چه یابد خبر آن دهد و دلیل بر وجود این قوت و مغایرت آن
با حواس ظاهره اجتماع صور محسوسات بهم و جمع آن صور با هم در یک ادراک و حکم در آن مختلفه معلوم است
بوحدت عینی که دلیل آن ... حکم کند باین که هذا الاحمر مثلاً حلو و صورت حمرة و صورت حلاوت
را در یک ادراک واحد جمع بینند تجویز کند بودن صورت حمرت بواسطه باصره و صورت حلاوت را در ذائقه دلیل دیگر
بر وجود حس مشترک دیدن شعله جواله را خط مستقیم و شعله جواله خط مستدیر نتواند بود مگر اینکه صورت
قطره و شعله در هر جزئی از حد مسافت که بصر رسد و از بصر در حس مشترک مرتسم شود مکثی کند تا مرتسم شدن
صورتها در جمیع مسافت همچنین صورتها در حس مشترک متتالی شود چنان پنداشته شود که همه بیک مرتسمند
و حال اینکه در باصره مرتسم نتواند شد مگر مقابل و در وقت زوال مقابل مخصوص از تمام صورت مقابل ... باشد
دلیل دیگر مشاهده مبرسمین اشخاصی که البته در خارج موجود نیستند بطریق ... و مشاهده ... نه
بطریق تخیل چه فرق میان دیدن و تخیل ... که ... تواند شد پس صورت آنها در حس مشترک باشد
و از این دلیل توان دانست که ابصار بلکه جمیع احساسات باعتبار ارتسام صورت در حس مشترک باشد نه ...
حواس دویم خیالست و آن قوتی است در مؤخر بطن اول از دماغ که حفظ کند و نگاه دارد جمیع صور مرتسمه در حس
مشترک را پس این قوت حافظ حس مشترک باشد و وجود این قوت ... احساس ... صور با عدم احساس
بآن صور و مغایرت وی با حس مشترک نیز ظاهر است چه ادراک الصوره حس مشترک را مشاهده باشد نه تخیل
دلیل دیگر بر مغایرت قوتین تحقق فرقست میان حالت ذهول و حالت نسیان چه ذهول آنست که صورت در خیال
باشد نه در حس مشترک و لهذا بمجرد التفات نفس بی احساس جدید بیاد آید و نسیان آنست که صورت از خیال
محو شود و بیاد نیاید مگر با احساس جدید اگر گویند تواند بود که ذهول عدم التفات نفس باشد با وجود صورت در
حس مشترک و نسیان زوال صورت بود از حس مشترک لهذا احتیاج باحساس جدید باشد جواب گوییم که اگر چنین
بودی فرق میان تذکر و مشاهده نبودی و حال اینکه عدم التفات نفس با وجود صورت در حس مشترک چیزی زیاده
چه نفس ... و حالت ... ظاهر است ... و توجه نفس بظاهر نتواند بود مگر از

را حس مشترک که مجمع صور محسوسات ظاهر است پس هر چند حس مشترک باشد ملتفت الیه نفس باشد سیم
وهم و آن قوتیست در موخر بطن اوسط از دماغ که ادراک معانی جزئیه متعلقه بمحسوسات باو حاصل شود چون
عداوت جزئیه که شاة تلد از ذئب ادراک کند و سبب فرار او شود و چون محبت جزئیه که بره از مادر خود ادراک
کند و سبب میل او شود و مراد از معانی آنست که بحواس ظاهره مدرک نشود مقابل صور که بحواس ظاهره مدرک
شود و شک نیست که این معانی مدرک شوند و نفس در محسوسات بی آن نتواند کرد و حس مشترک نیز ادراک
آن نتواند کرد چه حس مشترک ادراک نکند مگر چیزی که بحواس ظاهره ادراک توان کرد پس لابد است از قوتی که
ادراک معانی جزئیه از او حاصل شود اگر گویند محبت بصداقت که مفهوم محبت کلی معنا بر ... در سبب انضمام
بر ... شده پس تواند بود که مدرک معانی جزئیه نیز نفس باشد بذات خود با نظر بکه معنا حاصل باشد در نفس
و معنا البته ادراک پس محتاج بقوتی دیگر نباشد جواب گوییم که اگر معانی جزئیه مفهوم کلی بودی که جزئیش
بعضی از افراد بودی هر آینه چون ادراک عجم کرده تقدیر نفس را فقط البته مدرک معانی جزئیه نبودی بلکه جزئیه معانی جزئیه
بمقارنت صور جزئیه است پس نتواند بود که مرتسم شود مگر در محلی که صورت نیز در همان محل مرتسم تواند شد
چهارم حافظه و آن قوتیست در مقدم بطن اخیر از دماغ که حفظ معانی جزئیه کند و نسبتش بوهم چون نسبت
خیال است بحس مشترک و همچنانکه مدرک معانی غیر مدرک صور است حافظ معانی نیز غیر حافظ صور است چنانکه حافظ
صور غیر مدرک صور است حافظ نیز غیر مدرک معانی است چه ادراک معانی در وقت مشاهده صور غیر تذکر معانی باشد
و تذکر و تخیل صور چنانکه وجدان صحیح حاکم است بدان پنجم متخیله و آن قوتیست در مقدم بطن اوسط از دماغ که
ترکیب کند صور محسوسه و معانی جزئیه را بعضی با بعضی و تفصیل کند بعضی را از بعضی چنانکه ظاهر شود از تخیل انسان
نفعها ... انسان بلا سر یا تخیل کردن ... صاحب ... در ... بالجمله کرده واقع دارد یا
تصور کردن دوستی از غیر دوست و دشمن و اغیر دشمن الی غیر ذلک و معاونت این قوت با قوتهای مذکوره بغایت
ظهور دارد و این قوت را هرگاه عاقله استعمال کند در ترکیب و تجزیه بعضی با بعضی و تفصیل بعضی از بعضی چنانکه
در تحت ترتیب ادله و قیاسات مفکره خوانند و اگر وهم استعمال کند مرتسم شود ... متخیله خوانند و بنا بر علم
و قوتیست که هرگاه مرتسم شود در خیال صورتی که مطلوب باشد ... ملکوتی باشد ... [illegible]

ملکه

فاعله را ... اعضا پس اگر باعث ... بجهت طلب امر ملایم ... باشد قوة شهوی خوانند و اگر بجهت
دفع امر ... باشد قوة غضبیه گویند و فاعله قوتیست که در عضلات ... اعصاب و ... بقبض
و بسط کشیدن و رها کردن و اما صنف دوم از قوای نفس قوی نباتیه و از طبیعیه نیز گویند چه قوة مبدا آثار
ما گویند پس اگر ... شخص و ... بود نفسانی و الا طبیعیه خوانند و اصول این قوی سه است غاذیه و نامیه و مولده
و احتیاج ببدو قوت اول بجهت تحمیل شخص است و بقوة ثالثه بجهت بقای نوع اما غاذیه قوتیست که غذا را شبیه بمغتذی
کرداند تا بدل ما یتحلل شود چه اجزای بدن حیوان ... بسبب حرارت غریبه و غیره همیشه در تحلیل است اگر
هر چه تحلیل رود بدل نیابد بقا و کمال شخص متصور نشود و اما نامیه قوتیست که اجزای غذا را که از بدل زیاده باشد
در اجزای معتدیه داخل کرداند بوجهی که مقدار مغتذی در اقطار ثلثه زیاده کردد و زیادتی کرده اجزای اصلیه را
و آن اعضائیست که متولد شود از نطفه یا چیزی که بجای نطفه باشد کالعظام و الاعصاب و الرباطات و غیر آن اند و نمو
عبارت از این بود نه زیادتی کردن اعضای غیر اصلیه باشد و آن اعضائیست که متولد شود از خون کاللحم و الشحم و السمن
از نمو نخوانند بلکه سمن و فربهی گویند و مقابل اول ذبول است و مقابل دوم هزال و لاغری خوانند و اما مولده مرکب است از دو قوة
یکی جاذبه ... بعد از هضم رابع ... کرده اند و دیگری مبا... کننده هر جزوی را از اجزای منی بجهت قبول صوری
از اعضا و لا بد است از قوتی دیگر بجهت تصویر هر جزوی را از اجزای منی که مستعد شد بجهت صورت عضوی از اعضا
قوة مصوره خوانند و چون صور اعضا مشتمل است بر منافع و حکم و مصالح بسیار چنانکه در فن تشریح مبین
شده و صدور آنها از بدن کال ... به علم و شعور ممکن نیست ... محقق ... نفی قوة مصوره نموده و صدور افعال
محکمه متقنه مذکوره را از قوة طبیعیه عدیمة الشعور ممتنع شمرده و بعضی دیگر از علما نفی قوی بالکلیه نموده اند
و افعال منسوبه بقوی را اسناد بملائکه کرده اند و اینها همه کلام در کار است چه با قول بوجود صانع حکیم علیم
که همه موجودات و موثرات مستند باو بنده عجیب نیست اعطای قوی و خاصیتی مر طبیعت را که صدور افعال محکمه متقنه
از او بواسطه آن قوه و خاصیت ممکن کردد و چون علم و حکمت در مبدا اول کائن است و تحقق اند در مرتبه از مراتب
و ... لازم نیست ... ابن ... از ملائکه ... در رسالت این ... عبارات از ذوات مقدسه از ... افعال
که اکثر آنها خالی از ... نیست پس با عجیب ... از اسناد این افعال بقوی طبیعیه ... صانع حکیم خبیر و قوله

نزد عقلا اقربست از دعاوی اصحاب مراتب کثیره و از آنچه گفتیم معلوم شد که نفس قوة نامیه مولده هر دو موقوفند
بفعل قوة غاذیه پس غاذیه خادم باشد هر دو را و فعل غاذیه نیز موقوفست بافعال قوای اربع که جاذبه و ماسکه و
هاضمه و دافعه اند فعلیها اینها را خادم غاذیه کویند **فصل چهارم از باب دوم از مقاله اولی** در ذکر قوت نظری و
عملی و بیان مراتب نفس ناطقه در این هر دو قوت و آن دو قوتی مذکوره مشترک بود میان انسان و غیر انسان و نفس ناطقه را دو
قوتی دیگر هست که مخصوص اوست یکی قوتی که او را بدان مهیا ادراک معقولات بود بنظر و فکر و آن قوت را بعضی جهة
تاثر کویند که نفس را نظرها بافوق خود که مبادی عالیه اند حاصل آید که از جهة آن اثار تلو نیز صور علمیه
کند و آن را قوة نظری و عقل نظری خوانند دیگر قوتی که او را بدان مهیا میشود مر اولین فعال و اعمال تنی که مبادی نهایات
و مصالح عملیه تواند شد و آن را بعضی جهة تاثیر خوانند که نفس را نظرها بتحت خود که بدن و قوای و آلات بدنی باشد و را
حاصل است تا کما ینبغی تدبیر بدن تواند کرد و آن را قوة عملیه و عقل عملی کویند و پیشتر دانستی که نفس ناطقه اعنی جوهر
مجرد متعلق باجسام اگرچه بحسب ذات مجردست از ماده اما بحسب فعل محتاج بماده است و مراد از فعل جمیع امور است
که از نفس آید خواه فعل و تاثیر باشد خواه تلقی و انفعال پس نفس در جمیع ادراکات نیز محتاج باشد بماده اما
در ادراکات جزئیه احتیاج بمادی آلات دانسته شد و اما در ادراک عقلی کلی بسبب آنکه تا نفس ادراک جزئیات نکند
مفهومات کلیه برای او حاصل نشود و مفهومات کلیه اگرچه در نفس مرتسم شود نه در آلات اما انتزاع مفهومات از مطالعه
صور محسوسه حاصل در آلات و در ذات نفس را پس نفس پیش از تعلق ببدن فاعل تواند بود و نیز عاقل چیزی
بعد از تعلق و پیش از استعمال آلات صور جزئیه در آلات حاصل شود اما هنوز از صور کلیه خالی بوده باشد تا
وقتی که تمیز ما به الاشتراک و ما به الامتیاز در جزئیات نکرده او را حاصل نشود و نفس را در این مرتبه اعنی بعد
تعلق و قبل از حصول تمیز مذکور که هیچ صور او را در این مرتبه بالنسبة صور معقوله عقل هیولانی کویند
بسبب مشابهتی که با هیولی اولی دارد چه ذات نفس درین مرتبه از جمیع صور علمیه خالی و قابل جمیع صور بوده باشد
چنانکه هیولی در حد ذات خود از جمیع صور جسمیه و نوعیه خالیست و قابلیت جمیع صور دارد و باشد که اطلاق
عقل هیولانی بر نفس این مرتبه کنند چنانکه بر نفس در این مرتبه و همچنین در سایر مراتب بعد از این نیز مذکور خواهد شد
چیزی از صور علمیه که در ذات نفس مرتسم شود صور مفهومات کلیه است که از انتزاع ما به الاشتراک از محسوسات جزئیه با

بجرد

بمجرد تصور و تذکر و مشاهدات حاصل شود چون تصور حکم کلی النفی والاثبات که اجتماعشان ممتنع و امثال اینها که علوم ضروریه باشند
و نفس را در این مرتبه که علوم ضروریه و بدیهیه را حاصل شده باشد اما هنوز از علوم نظریه چیزی حاصل نکرده باشد بسبب
حصول ضروریات بالفعل استعداد انتقال بنظریات که بالفعل حاصل شده باشد نفس را در این مرتبه و یا نفس این مرتبه را عقل
بالملکه کویند بسبب رسوخ یافتن استعداد انتقال چه ملکه کیفیت نفسانی را کویند که رسوخ یافته باشد در نفس و پیش از
رسوخ یافتن حال کویند چون نفس تحصیل نظریات کند در مرتبه که هر گاه خواهد تحصیل نظریات مکتسبه تواند کرد
بسبب آنکه نظریات و ترتیب مخزون شده باشد نفس را در این مرتبه یا نفس این مرتبه را عقل بالفعل کویند بنظر آنکه چیز معقولات
مکتسبه اگرچه بالفعل مشاهد نباشد بلکه در خزانه باشد اما کویا بالفعل شده بنا بر آنکه بعنایت قریب بفعل شده و در این
مرتبه با آنکه جمیع معقولات نفس را حاصل شده اما همه مشاهد او و حاضر در پیش او نیستند بسبب شغلی و التفاتی که
نفس را بغیر معقولات از امور بدنیه هست و چون بمرتبه رسد که بسبب اشتغال مذکور همه معقولات مشاهد نفس باشند
هیچ کونه حجابی از ملاحظه معقولات نباشد نفس این مرتبه را یا نفس را در این مرتبه عقل مستفاد خوانند بنا بر آنکه از بدو عقل
فعال که مخرج کمالات نفس است از قوة بفعل حاصل شده و این مرتبه نفس کامل را در علم و عمل است بعد از مفارقت
از بدن حاصل شود اما آیا با وجود تعلق ببدن نیز حاصل تواند شد یا نه خلافست علما را در این بعضی برانند که کلمعا نوشته
کالبرق الخاطف و این مرتبه غایت کمال قوت نظری باشد پس نفس را در تحصیل کمال قوت نظری چهار مرتبه است یکی نفس کمال
را نه عقل مستفاد بود و بعد ازو استعداد کمال چه استعداد قریب بعید متوسط شود قریب عقل بالفعل و متوسط عقل بالملکه
و بعید عقل هیولانی و این اعتبار بعد از نفس است چنانکه نظر بجمیع معقولات مشهوره نظر هر مسئله نیز حاصل باشد
و عقل مستفاد اگرچه متاخر باشد از عقل بالفعل در بقا اما مقدم باشد در حیثیت چه معقول تا حاصل نشود و تکرر مشاهده
واقع نشود و مخزون نتواند شد این بود مراتب استکمال نفس بحسب قوت نظری اما مراتب قوت عملی آن نیز چهار است **اول**
تهذیب ظاهر و اخلاص نفس باستعمال شرایع الهی و امتثال اوامر و اجتناب از نواهی **دوم** تهذیب باطن از ملکات ردیه و اخلاق
ذمیمه و التفات بتحصیل حسنه و صفات کریمه نفی کردن از خاطر هر چه از آن شاغل بود از توجه بعالم ملکوت تا میسر شود
اتصال بمبادی عالیه و تجرد از تعلقات **سیم** ملکه کردن اتصال بعالم ملکوت **چهارم** مقصور کردانیدن نظر بعد از حصول
ملکه اتصال بملاحظه جلال الهی و مطالعه انوار جمال نامتناهی که همه تنها بی نهایت دیدن از کامل الهی

هر علمها را مستغرق در علم محیط ازلی داند و همه موجودات و کمالات موجودات را فایض از وجود الهی مشاهده
داند و این مرتبه کمال مراتب قوت علمیست چون انسان بهر دو کمال نظری و علمی آراسته شد انسان کامل عبارت از آن
باشد و این مرتبه اعلی جمیع مراتب الکمالات است که حکمای الهی سعادت حقیقی خوانند و انبیا بهشت حقیقی و جنت عدن
که اهل یقین بهشتش خوانند و آدمی باید که همت بلند دارد و از این مرتبه نظر طمع بر نگیرد و به صعوبت آن محتجب نشود
که حق سبحانه و تعالی بلطف تکلیف و وضع شرایع این راه را آسان کرده و هر بنده را از ابواب سعادت عظمی خوانده و بالجمله ایمان
بوجود این مرتبه بیابد که آن از مقومات انسانیت و مقومات سعادت است [illegible] هستی [illegible] برتر از هستی [illegible]

فصل پنجم از باب دوم از مقاله اولی در مناسبت نفس ناطقه با بدن و بیان آنکه مجرد چگونه صورت نوعیه [illegible]

جسمانی تواند شد بدانکه اگر چه نفس ناطقه جوهریست مجرد و روحانی و بدن جسمیست کثیف [illegible] و ما بین تجرد و [illegible]
و تروح و جسمانیت غایت بعد و نهایت منافات واقع و ثابت لیکن [illegible] نهایت [illegible] عظیمی که [illegible] میان نفس
و بدن واقع نیست بلکه نهایت قرب و مناسبت واقعست بحیثیتی که نزدیک با تحاد شده و دلیل اتحاد آنکه [illegible] محققین حکما
از علما بوضوح پیوسته که در [illegible] با کثرت قوی و [illegible] ادراکات مدرک یکی نیست که نفس و [illegible] که جمع کرده اند که [illegible] جزئیات
نیست که قوی در نهایت ضعف و بطلانست و هر که تامل نماید در جمیع [illegible] خود کند [illegible] داند که [illegible]
در کلیات بدان [illegible] نیست که بر یکی [illegible] نزاع و معارضه کرده میان قوای شهوت و غضب و عقل و اندیشه ها مختلف متفرق بیند [illegible]
سیاستی کند و حاکم و رافع نزاع و خصومت نبیند که یکی [illegible] همان [illegible] که چونی خود را [illegible] و اشاره بلفظ
انا [illegible] کند و همچنین در تحقیق ثابت شد که لذت و الم جسمانی [illegible] لذت نیست که ادراک [illegible] ملایم [illegible]
و الم نیست که ادراک [illegible] مودی بود و دلیل بر آنکه اگر کسی استعمال لذیذ کند یا مودی [illegible] او در [illegible]
غافل باشد و مشغول بفکری یا لذتی دیگر اصلا از آن لذیذ لذت نبرد و از آن مودی [illegible]
مگر نفس و لذت و الم نباشد مگر ادراک [illegible] نباشد مگر نفس [illegible] لذت و الم جسمانی باشد [illegible]
که لذت و الم جسمانی [illegible] که حاصل شود در بدن مثلا یکی از مولمات جسمانی [illegible] تفرق اتصال [illegible] واقع شود
مگر در بدن و [illegible] مگر نفس [illegible] تصور کند که مگر چیزی [illegible] میشود و [illegible]
و [illegible] نفس [illegible] نباشد [illegible] باشد که نفس [illegible] کرد [illegible]

دو[illegible]

و خود شادی شود و حال آنکه شادی نباشد مگر چیزی که [illegible] باشد [illegible] شادی شدن نفس [illegible] بدن
نیست بلکه در حقیقت و در واقع نفس شاد است پس بدن شاد نتواند بود مگر بسبب [illegible] که میان نفس و بدن است مانند [illegible]
کرده و میان صورت و ماده است پس نفس بحقیقت [illegible] تجرد صورت بدن باشد اما صورتی که قائم نیست بماده و بدن
ماده نفس [illegible] مناسبت و نهایت قرب ثابت شد میان نفس و بدن مانند مناسبتی و قربی که میان ماده و صورت است و
مثالی که مناسب نفس و بدن باشد [illegible] قرب [illegible] میان جزئیات [illegible]
تواند بود [illegible] کمال [illegible] واقع است کمال مناسبت [illegible] واقع است [illegible]
این [illegible] هیچ [illegible] لطیف [illegible]
و لب کثیف [illegible] همچنین که [illegible] نفس لطیف [illegible] بدن کثیف [illegible] مناسبت [illegible] مثال [illegible]
که نفس [illegible] چون [illegible] باشد [illegible] که نفس [illegible] قائم [illegible] مجاور [illegible] بدن [illegible]
[illegible] اجسام [illegible] نفس و بدن [illegible]
و مناسبت [illegible] که هیچ موجودی از موجودات [illegible] مشارکت با نفس [illegible] مناسبتی و قربی با نفس [illegible]
که بدن با نفس دارد [illegible] نفس واقع نباشد چه مناسبت [illegible] مناسبت نفس [illegible]
با بدن [illegible] و همچنین هیچ موجودی از موجودات [illegible] مناسبتی [illegible] با بدن که نفس با بدن دارد [illegible]
که طبقات موجودات بهم متصل باشد چه در هر طبقه از طبقات موجودات کامل و ناقص و شریف و خسیس [illegible]
خسیس طبقه [illegible] طبقه [illegible] طبقه اول [illegible] پیوسته باشد [illegible]
[illegible] طبقه [illegible] نفس [illegible] عقل [illegible] نفس [illegible] الانبیا [illegible]
[illegible] عقل [illegible] عقول [illegible]
[illegible] کمال نفس [illegible] عقل [illegible] عقل [illegible] است [illegible]
[illegible] حیوان [illegible] نبات [illegible] نبات [illegible] حیوان [illegible] است [illegible]
نبات [illegible] کند [illegible] نبات [illegible] نخل [illegible]
لا [illegible] نخل [illegible]

باشد یا جنس افراد انسان یعنی پیوستگی طبقات موجودات بهم و عدم فرجه یا فاصله یا جنسی دیگر میان هر دو طبقه از مقررات
مسائل حکمت و گفته‌اند نفس رتبه نازل از عقل است و طبیعت جسمی رتبه نازل نفس که گویا عقل نازل شده و نفس گشته
و نفس نازل گشته و طبیعت شده و مراد از طبیعت صورت نوعیه است که مبادی آثار است در عالم اجسام تا آنجائی که مقرون باشد به ماده
و شخص شود و ظاهر است که در عالم کائنات اشرف افراد طبیعت طبیعت بدن انسانست و اخس کمالات هر نفسی حالت بدو فطرت
است که خالی است از هر کون و امکانی و تجرد کلی و از رتبه عقل هیولانی که اخس مراتب اربعه نفس ناطقه است بیرون رتبه عقل
هیولانی در رتبه طبیعت بدن انسانی کمی باشد در رتبه و جنس همچنانکه طبیعت صورت نوعیه بدن چیزی بود پیش از نفس بدن
هیچ بعد از [illegible] هیچ نیز هست چه در [illegible] شد که عقل هیولانی یعنی مرتبه از رتبه صورت نوعیه بدن باشد پس نفس ناطقه
صورت نوعیه بدن باشد با وجود تجرد استبعادی در این نباشد جمعی از علما بنا بر صعوبت فهم این مسئله توهم امتناع صورت
بودن مجرد مر مادی را برین رفته‌اند که نفس ناطقه صورت نوعیه بدن نیست بلکه مبدء علت صورت نوعیه بدنست یعنی از
نفس ناطقه فایض شود صورت نوعیه بدن چون [illegible] بر اصل اینهمه [illegible] محقق است چنانکه دانسته شد

فصل ششم از باب دویم از مقالهٔ اولی در بیان حادث شدن نفس ناطقه بحدوث بدن بدانکه انسان بحسب صورت ظاهری جسمانی
حیوانی یعنی بحسب صورت بدن خویش همه بدن نوع واحد باشد از انواع حیوان چنانکه در بقر و غنم و نظایر این جز بدن فرق
لازم است نوع واحد باشد و تفاوت نبود در ایشان از افراد مگر بعوارض لا بالفصول و همچنین بدن بقر یعنی الی غیر ذلک و شک
نیست که بدن انسانی نیز چنین باشد تا بشر چون نفوس سایر حیوانات تا و ایست مجرد و قائم بنفسه مادون بدن نیز قائم
خلطا که بعضی شک نکرده در اینکه هر یک از نوع بقر و غیر آن از حیوانات غیر ناطقه مطلقا نوع واحد باشد و بعضی شک
کرده‌اند در اینکه انسان مطلقا نوع واحد باشد و تجویز کرده‌اند که انسان یعنی مجموع مرکب از نفس ناطقه و بدن انواع مختلفه
باشد بنا برین که نفس ناطقه انواع مختلفه باشد و موجب این کلام و [illegible] که یعلم ما فی النفوس [illegible] سعادت و شقاوت
و خیریت و شریت [illegible] و بعضی روایات مشعر به اختلاف الناس معادن کمعادن الذهب والفضة دیده شده
نیست ضعف وجه آن اول مجرد استبعاد است و دوم اشاره باختلاف استعدادات نفس ناطقه اگر چه مجرد است از
ماده بدن تا وحدت نوعیه بدن موجب وحدت نفس باشد لیکن ما بیان کردیم که نفس ناطقه با وجود تجرد صورت نوعیه بدنست
و صورت نوعیه نوع واحد نتواند بود مگر نوع واحد پس نفس ناطقه انسانی نوع واحد باشد و تکثر نوع واحد الذات با امری که

داخل باشد در ذات نتواند بود مگر بامور باشد از خارج ذات و امور خارجیه در نوع است که لازم و عارض و تکثر
نوع واحد بسبب امور لازمه نیز نتواند بود بجهت اینکه لازم ذات باشد از وی منفک نتواند شد پس اگر ذات متکثر شود
بدو فرد شد که چنانچه هر فرد از نوع مکرر با امری باشد که لازم ذات است چون ذات در فرد دیگر نیز متحقق است
پس اگر لازم که در یک فرد است در دیگری نیز بعینه باشد تعدد متحقق نشود و اگر در فرد دیگر نباشد محال است که
ذات در فرد دیگر هست لازم ذات از ذات منفک شده باشد و این محال است پس تکثر افراد نفس ناطقه بسبب ذات و بسبب
لازم ذات نتواند بود مگر بسبب امور عارضه باشد و هیچ امری عارض نفس ناطقه نتواند شد مگر بواسطه بدن چه نفس
ناطقه بحسب ذات خود نه فاعل تواند بود و نه منفعل چه فصل ممیز نفس از عقل همین است پس بذات خود معروض
۲ هیچ عارضی نتواند بود پس تکثر نفس ناطقه از جهت بدن باشد و چون تکثر او از جهت بدن باشد و وجود هر فردی از
افراد نفس ناطقه نیز بسبب بدن باشد چه معنی فرد نیست مگر ماهیت نوعیه محفوظ در ضمن مشخصه یعنی معنی نوعی
که معروض عوارض مشخصه باشد و چون عوارض از جهت بدن و وجود فرد نیز از جهت بدن و بسبب استعداد بدن باشد پس
هیچ فرد از افراد نفس ناطقه پیش از وجود بدن موجود نتواند شد اینست معنی حادث شدن نفس بحدوث بدن
و چون ثابت شد حدوث نفس بحدوث بدن پس روایاتی که مشعر باشد بر تقدم ارواح باشد مثل الارواح جنود
مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناکر منها اختلف و مثل خلق الله الارواح قبل الابدان بالفی عام و دو روایت
که از آنها حدیث اول تمثیل مناسب است و تناول [illegible] باشد که مبنی است بر قرب و بعد از جهت ابدان و مراد از حدیث دوم
تقدم ارواحی باشد که کمال حال نفوس ناطقه بعد از استکمال اتصال بآنها است یعنی عقول مجرده و نفوس
فلکیه است و از این قبیل است حدیث اول ما خلق الله العقل و در حدیث [illegible] اشاره است بعقل اول که مرتبه نفس
مقدس نبوی بحسب کمال کیفیت و همچنین احادیث که در باب تقدم ارواح انبیا و اوصیا انبیا صلوات الله علیهم اجمعین
وارد شده فصل هفتم از باب دویم از مقالهٔ اولی در بیان بطلان تناسخ یعنی نقل نفس ناطقه از بدنی بعد از موت
ببدنی دیگر انسانی را تناسخ گویند یا ببدن حیوان دیگر غیر ناطق را تناسخ گویند یا بجسم نباتی را تناسخ گویند یا
بجسم معدنی را تناسخ گویند دلیل بر امتناع نقل مطلقا آنست که دانستی که نفس صورت نوعیه بدنست و تشخص
بتشخص صورت نوعیه [illegible] بجهت رد سبیل ابهام در قول تشخص معتبر است [illegible] که واقع شود در

بدن موجب تبدل تشخص نیست و تشخص کودک مثلا بعینه تشخص شیخ سال خورده است خواه در انسان و خواه در سایر

حیوانات و خواه در نباتات و فرقی نیست در این معنی میان تجرد و صورت نوعیه چنانکه در انسان و حیوان و نیز صورت نوعیه

چنانکه در عنصریات جسم صورت عنصریات اگرچه قائم بماده است اما جوهریست نه عرض تا گرد عرض بتبدل موضوع متبدل

موجب تبدل وی نشود اما تبدل ماده موجب تبدل صورت نوعیه جوهریه نیست پس مادام که صورت نوعیه شخصیه باقیست

تشخص بر قرار است هرچند ماده متبدل شود و چون این مقدمه دانسته شد گوییم اگر نفس نفس بعینه است که صورت نوعیه

زید است منتقل شود به بدن عمرو یا بدن حیوانی دیگر یا غیر آن لازم آید که شخص عمرو مثلا بعینه شخص زید باشد و بطلان

این از اجلی بدیهیات است دلیل دیگر دانستی که تشخص نفس مستفاد از بدن است و معنیش این است که استعداد

خاصی که در بدن زید است در وقت فیضان روح حاصل باشد موجب این است که از مبدء فیاض حصول این نفس

شخصیه که نفس زید است فایض شود پس اگر نفس زید منتقل شود به بدن عمرو و حال آنکه بدن عمرو مستعد

حصول این نفس زید نبوده باشد یعنی اگر نفس زید بعینه همان نفسی بود که نفس زید شده با عمرو بعینه نیز

نفس زید نبود باز پس اگر مستعد خصوص نفس زید بود لازم آید اتحاد بدنین در خصوصیت مستفاد از غیر الا به

غیر خصوصیت مستفاد از غیر اتی باشد و این لازم یعنی اتحاد بدنین در غیر ضروری البطلان است و این لازم آید جواز تعلق نفس

بدن زید در حالت واحده و چون آن بالضروره باطل بود مستعد شدن بدن عمرو بجهت استعداد خاص در وقت حیات زید بدیهی البطلان

این نیز بدیهی است و اگر مستعد خصوص نفس زید نبود لازم آید که تعلق نفس زید ببدن عمرو تخصیص بلا مخصص باشد

و بطلان این مقرر شده در موضع خویش از این کتاب نیز باید دانست العزیز اگر گویند صاحب بدن عمرو بنفس زید

نفس مفارقت کرده از بدن زید که باشد در تخصیص جواب گوییم جایز است مستعد شدن بدن عمرو بجهت استعداد

دستی که نفوس مفارقه متعدد باشد با هیچ نفسی مفارقت کرده مهیا باشند دلیل دیگر بعد از این ثابت شده اگر

اثبات خواهیم کرد که ممکن نیست که موجود شود موجودی مگر آنکه موجب باشد و خواه مختار و وجوب وجود نفس

تا استعداد بدن تمام نشود پس که بدن مستعد شد در وجوب حصول نفسی حادث از نفس واجب شود و بعد از آن

اگر نفسی دیگر مفارقت کرده از بدن دیگر تعلق ببدن مذکور تواند گرفت لازم آید تعلق دو نفس به بدن واحد و این

مردودی البطلان است چه هر شخصی بالضروره میداند که صاحب یک نفس بیش نیست و آنکه نفسی که بدن مستعد اوست

این

همین نفس واحد است بسبب در حالت واحده چنانکه مذکور شد و اگر بدن مستعد حصول نفسی نباشد و بحصول

نفس حادث نیز حصول نفسی دیگر محال باشد پس تعلق نیز از بدن ممکن تا واجب شود بموجب توانستن

اول اینها دلیل اعتراض نتوانند کرد که شاید وجود نفس از برای بدن مشروط باشد بانتفاء نفس مفارق چنانکه

مشروطست باستعداد بدن پس لازم نیاید تعلق نفسین به بدن و جواب آنکه ما در نفسی که بدن مستعد او باشد خصوصیت

اعتبار کرده ایم و استعداد حصول نفسی مشروط بعدم نفس مفارق نتواند بود چه اگر نفس مستعد از همین نفس

مفارق باشد چون وجود شرط مشروط بعدم او باشد اگر غیر او بود نفس مفارق مانع وجود او نتواند بود بالضروره و دو

معلول مشروط بعدم چیزی که مانع از وجود معلول نیست نتوانند بود و اینکه این نتیجه براهین قطعیه است بطلان نقل

و بطلان تناسخ دلایل المتاخرین نیز که موجب بقای اطمینان شود بسیار است و از انجمله دو دلیل دیگر ذکر کنیم دلیل اول

نقل است که مدرک الانفس المفارقة که یابند الاستعمال الحواس تواند کرد در مثل چنین و چون هنوز ترک اضعف

شده است و بعضی قوی متکامل شده و علوم و اعتقادات محکم تر و مناسب او نیست مگر نفسی که مانند او باشد در

استحکام عدم فعلیت تام و آن نیست در عقل هیولانی که بالقوه محض است و نباید که کاری که از طبیعت نیز باید و نفس

مفارق شده از بدن لا محاله بالفعل شده و بکار بردن استعمال آلات کرده و قوی شده پس نتوانند که تعلق گیرد

بدن چنین و این دلیل اگرچه بحسب ظاهر اقناعی است بنا بر آنکه مقتضی است مناسبت و عدم مناسبت اما اگر استقصا

کرده شود ظاهر گردد که از براهین قطعیه است که مفید یقین است دلیل دوم نفس نیست که نفس ناطقه ادراک معقولات

چون حال تعلق به بدن کند اما بذات خود کند نه بآلت و معقولات در ذات وی مرتسم شود و همچنین ملکات و حالات اگر چه نیز

و زوال آلات بهم رسد اما در ذات نفس بهم رسد و مستحکم گردد چنانکه بعد از فقدان بدن مفقود نشود پس اگر نفس

یکی از نامداران بدن دیگر منتقل شده بود باید که معقولات مکتسبه و ملکات مستحکمه در حین تعلق بدن ثانی

الحال و وقت تعلق با بدن که در وقت ما نیست دیگر بار آمدی و اگر هست هر کس را سوی احباب

اندر دم بود و حال آنکه بالضروره هیچکس را نیست و این دلیل نیز در قوت تقریب است به دلیل اول دلیل سیم اگر لازم

بود که منتقل شدن نفس بعد از مفارقت بسبب بدن دیگر باشد که هر عدد ابدان ها که بالبداهه حادث شده باشد و حال آنکه

نیز خلاف است چه بسیار افتد که در بلای عام جماد کرده یا قتل های واقع شود و مهیا بسیار هلاک گردد که مثل آنها بجست

در قرنهای بسیار ثابت شود و این دلیل بقوت دلیل سابق نیست فصل هشتم از باب دویم از مقالهٔ اولی

در اثبات نفوس فلکیه و مجردات عقلیه چون بچند وجه معلوم شد که افلاک متحرکند بحرکات دوریه و حرکت
مستدیره از طبیعت عدیمة الشعور صادر نتواند شد چه حرکت مستدیره طلب وضعیست و ترک همان وضع بعینه و طلب
شیء بعینه و ترک آن از طبیعت صادر نتواند شد چه طبیعت هر چه را طالب باشد هیچ گاه هارب نباشد و هر چه را کاره هیچ گاه
طالب نباشد پس محرک فلک نفس کرده ذی شعور و اراده است پس توان گفت که شیء واحد مطلوب و مهروب باشد بوجهی و بوجهی دیگر
و یا وقتی مطلوب او باشد و وقتی دیگر غیر مطلوب پس حرکات افلاک ارادی باشند نه طبیعی و اراده فلک عقلی تواند بود نه
جزوی چه اراده جزوی تابع شهوت و غضب باشد و شهوت و غضب در فلک نتواند بود چه شهوت میل جلب ملایم جسمانیست و غضب
میل دفع منافر جسمانی و وجود در فلک تضاد و انفعال عدیم منفیست و تخلخل و تکاثف در او نیست پس ملایمت و منافرت
جسمانی در حق او نیست و هر دو فرع تاثر و تاثر جسمانیست و تاثر فرع تضاد و انفعالست پس اراده فلک عقلی باشد
و اراده عقلی تابع تصور کلیست که کار مجردات است پس نفس فلک مجرد باشد از ماده چون نفس ناطقه انسانی و چون
تجرد نفوس فلکیه ثابت شد مستلزم ثبوت ذوات مجرده عقلیه نیز هست چه اراده عقلی مسبوقست بمراد عقلیست و اراده
عقلی خالی از شهوت و غضب متعلق نشود مگر بچیزی که بالذات خیر بود که در او عدم و نقص نبود چه سلطان شر
عدمست و چون عدم در او نبود جایز نباشد که مادی باشد بلکه مجرد باید چه در ذات مادی جهت بماده و وضع و موضوع باشد
و مجرد نفس نتواند بود چه نفس در فعل محتاج بود بماده پس مراد فلک در حرکت دوری بود مجرد از ماده در ذات و فعل
اما ذات مجرد مقصود بحرکت نتواند بود و همچنین کمالات غیر متعدیه از ذات نیز نتواند بود بلکه کمالی باید که بعضی
شود از ذات مجرد و بعضی نفسانی موقوف بمناسبت است پس حرکت سبب حصول مناسبت باشد و مجرد مناسبت تشبیه
محرک نتواند بود در حرکت بذات مجرد چه حرکت فلک واسطه رسیدن نفع است از مبدا کاینات بجز امور کاینات متشبه
او بمبداء افلاک پس فلک حرکت بجهت آن کند که شبیه شود بمجرد در ایصال نفع بغیر بسبب آن شباهت و مناسبت تحصیل
شود بنفسانی کمالات او نتواند بود که نفس ایصال نفع مقصود اصلی از حرکت باشد چه مراد عقلی باید خیر و کمال او را با شد بحسب
نفس ایصال نفع بغیر کمال غیر موصل نیست اما سبب و واسطه کمال غیر تواند شد پس چون مقصود افلاک در حرکات
تشبه بمطلوب بود و حرکات مختلف باید که مشبه به متعدد باشد پس مبادی مجرده متعدده ثابت شود و مجرد غیر نفس را عقل

بود یا عقل و واجب الوجود متعدد نخواهد بود بنا بر دلیل توحید پس مبادی مجرده عقلیه ثابت باشند بعدد افلاک
کلیه تسعه جز واجب الوجود متشبه به بحرکت نتواند بود چه حرکت سبب مناسبت و واسطه فیض بود بتشبه و
واجب الوجود فیض است نه واسطه فیض و نقصان علوم و کمالات در نفوس ناطقه انسانیه نیز شاهد عقلی
دیگر است چه نفس ناطقه بحسب فطرت بالقوه محضه است و لا بد است از عقلی که اخراج وی کند از قوت بفعل
و این جهت مر او را عقل فعال گویند یعنی بالفعل کرداننده نفوس ناطقه پس عدد مجموع عقول ده باشد و اینها عقول سلسله
طولیه اند و در مرتبه عقلی از عقلی که بالای افلاک اند که این عقول متعدده باشند و اینها عقول عرضیه اند و جمله
عقول عرضیه عقولی اند که در مرتبه عقل عاشر واقعند و ایشان انواع کاینات اند ارباب انواع و ارباب طلسمات میگویند
و عقل فعال خزانه معقولات نفس ناطقه انسانی باشد بدلیل ذهول چه نفس که هیچ از اهل معنی از معقولات خود در وقتی
دیگر باز ادراک آن کند محتاج بکسب جدید بود و حال آنکه معقولات نفس مرتسم در ذات نفس شود نه در قوتی از
قوای نفس مانند صور محسوسات پس اگر در حالت ذهول معقولات در ذات نفس مرتسم بودی ذهول و غفلت از آن
در حال ممکن نبودی پس این بوقت آن صور از ذات نفس زایل شود و در عقل فعال باشد چه ادراک مرتسم نتواند شد
و اگر نفس را ربطی بعقل فعال حاصل رسیده بودی که هر گاه خواهد رجوع باو تواند کرد چنانکه کسی رجوع بخزانه خود کند
هر آینه در وقت یاد آوردن آن صور معقوله محتاج بکسب جدید نبودی و مراد از خزانه بودن عقل فعال این نفس
همین است که ربط مذکور بهم رسد و بنا بر این در وقت نسیان نفس مر آن صور را بحیثیتی که محتاج بکسب جدید نشود آن
صورتها در عقل فعال مرتسم باشد لیکن ربط مذکور نمانده باشد و مخفی نماند که بر طرف شدن نسیان آن صور
در آن حالت در خزانه نفس هم باشد چنانکه در نفس نیست طفل احتیاج بکسب جدید باشد و تسمیه این ذوات
مجرده بعقول و تسمیه محرکات فلکیه بنفوس اصطلاح حکمیست و بلسان شرع ملائکه عبارت از اینها باشد و چنانکه
در احادیث لفظ عقل وارد شده و مراد عقول مجرده است و افلاک را قوای دیگر هست که ادراک اوضاع جزئیات
کنند و چیزی جزئی خیال باشد و اینها را نفوس منطبعه گویند و جمیع جزئیات که در این عالم موجود شوند در نفوس منطبعه فلکیه
مرتسم شوند فصل نهم از باب دویم از مقالهٔ اولی در بقای نفس ناطقه بعد از مفارقت از بدن و بیان لذت
و الم روحانیین و ذکر سعادت و شقاوت حقیقیین چون ثابت شد که نفس ناطقه جوهریست مجرد از ماده و تمام نیست بما

بدن پس موت و فنای بدن موجب موت و فنای وی نشود و خود بخود نیز قابل طریان عدم و فنا نیست چه طریان عدم بر موجود
از جهت منافی قوابل بود و مجردات را ضد و منافی نیست چه تضاد و منافات مخصوص است بصور و اعراض عالم کون و فساد
و لفظ المقدر واقع در عالم کون و فسا بتقریب تعلق نیست و کون نیز بالذات از جمله مجردات است و واقع در عالم المجردات
و هرگاه فنای بدن موجب فنای وی نشود از هیچ راهی دیگر فنا باو راه نتواند یافت پس نفس ناطقه و سایر مجردات باقی
همیشه خواهند بود مگر بمشیت ذاتی و اینکه در قرآن مجید وارد شده که کل شیء هالک الا وجهه بنابر تحقیق محمول بر
عدم ذاتی است چنانکه از ابو یزید نقل شده که در تفسیر حدیث شریف کان الله و لم یکن معه شیء فرموده ... که در بعضی
گفت الآن کما کان و ممکن نیز بود که آیه کریمه محمول بر ظاهر نیز باشد باعتبار مستقبل در قیامت کبری چنانکه حدیث
محمول شد بر ظاهر باعتبار ماضی در ازل که حدوث عالم بآن متحقق شده باین طریق که عدم ذاتی اشیاء در زمان قیامت کبری
در لحظه انقضاء دهر نیز بار دیگر جلوه کند و ظاهر شود و وجود اشیاء در آن لحظه باطن و مختفی گردد بسبب ظهور و استیلاء
وجود حقیقی واجبی انتهی تقریب مذکور شد اکنون بر سر مطلب آییم و گوییم چون نفس مفارقت کند از بدن لا محاله
قائم باشد بذات خود پس اگر کامل شده باشد در علم و عمل چنانکه مفارقت شد از بدن و از عالم مجرد باشد از آثار آن
هم بجهت آنکه در وی اثری از آثار بدن و این عالم نمانده و رسوخ نیافته باشد و بازای آثار این عالم آثار اعمال که علوم
و فضایل حقیقیه و اخلاق و ملکات حسنه است راسخ گشته بالکلیه منخرط و منسلک شود در سلک مجردات عقلیه و ملتذ
بلذات حقیقیه چه لذت حقیقی لذت روحانیست یعنی ادراک ملایمات روح مجرد که عقل حقیقی نفس ناطقه است مجرد
عقلیه هر چیز آنست که قوت او بآن افزاید و قوت شیء ملایم وی افزاید و لذت دانستی که نیست مگر ادراک ملایم
و ملایم نفس مجرد امور عقلیه و انوار الهیه است و مشاهده ذات مجرده که در حسن و بها هیچ چیز بآن نرسد اینجا در هم
لذتش بینند اما ادراک ملایمات جسمانی از امور شهویه و غضبیه در حقیقت لذت نیست بلکه دفع شوق مع الم
و باعث ایجاد این تکرار و استمرار شهوات و میل باشد و بر تقدیری که لذت باشد لذتی نیست که محفوف و آمیخته است بکمال
و آلام غیر محصوره و لذتی صرف بی‌شوب از کدورات در نشاء عالم اسفل مخلوق نگشته چنانکه حضرت امام زین
العابدین در موعظه که جز ایشان از جمله کلام عقل زند و چیزی بر غیر موجود نه در طلب چیزی که اصلا مخلوق
نگشته عمر ضایع کنند بر جهت کرایش بر الشعیر چیزی که مخلوق نگشته و مردم طالب آنند وقتی که اینجز بر حقیقت

در دنیا

در دنیا چه راحت از حق مخلوق نشده و مردم در دنیا جویند و ابتلا بر بهشت مثال پس چون نفس ناطقه مجرد شود
و بآن لذات که بیان کردیم برسد هر آینه در آن لذات جاوید بماند و آن لذت بهشت فردای که هیچ لذتی در آن برابر نرسد
و اینست حقیقت سعادت که موعود است بر اهل ایمان در جنت حقیقی که همه معدّ و مهیا است برای متقین و موعود جنت جسمانی
نیز متحقق است اما اشقیا این طبقه اعنی کاملین در علم و عمل در جنت جسمانی نیست بلکه استعداد متوسطان از اهل ایمانست
و اگر والعیاذ بالله نفس مفارقت کند و معرفت حاصل نکرده باشد و تصورات مطابقه و تصدیقات را تحصیل نکرده
و از ادای طاعات و فعل خیرات ملکات فاضله و اخلاق حسنه حاصل نشده و در وی رسوخ نیافته و بازای اینها آراء باطله و اعتقادات
فاسده در وی مرتسم شده و میل شهوات و میل امانی و مهلکات گشته و صفات ذمیمه ... رذیله و اخلاق ردیات
مع جمیع ذلک شعوری نیز داده و بکمالات و تصورات رغبت کرده بود چون بخود آید و هیچ ملایم جوهر خود را نبیند
و همه منافی بیند و دست او از آنها که ملایم و لذت بخش دانستی کوتاه گشته و طریق وصول و میل شهوات حسیه و شهوات و لذات
بهیمیه بالکلیه مسدود گردیده و غیبت بدان ... اند نفس ... و ... پشیمانی اعنی بانکه ...
شده سر در جان بیچاره نهاده هر آینه در آن حالت الم و حسرت ... و ... گرفتار الم و اعذاب باشند
... چون نسبت بدوزخ باشد بآن آتشها و در آن وقت بدانند حقیقت آنچه در شرع آمده که خدا تعالی
آتش دوزخ را هفتاد نوبت شسته و بدنیا فرستاده که مردم در مصالح خود بآن منتفع توانند شد و اینست شقاوت
حقیقی و حقیقت نار که مأوای کفار و فجار و مثوای المتکبرین اشرار است ابدالآباد اعاذنا الله منها و جمیع اولیائه بفضله و کرمه
و اینکه بیان کردیم سعادت و شقاوت روحانی و جنت و نار معنوی است که وصول بآن و دخول در آن بمجرد مفارقت نفس از
بدن متحقق شود اما لذت و الم جسمانی و جنت و دوزخ ظاهری بعد از بعث ابدان در قیامت کبری خواهد بود و اینکه
بیان حال کاملین در علم و عمل و بالعکس در جسم علم و عمل اعنی نفوسی که با عدم علم و عمل صالح متصف باضداد آن یعنی
جهل مرکب و شرارت باشند و اما بیان حال متوسطین در علم و عمل یا ناقصین در علم و مفرطین در عمل
آنست که ایشان بر حسب درجه معذب باشند در تقصیر در اعمال صالحه تا آلام و آثار تالمی و عذاب و نور علم ایشان ظلمت
ظلمت اعمال سیئه تا آنکه آخر برکت انوار علوم حقیقیه و معارف الهیه که حاصل کرده باشند زنگ سیئات اعمال از آیینه
جوهر ایشان زدوده شود و رحمت الهی ادراک آن حال ایشان کند و منسلک در زمره طبقه اولی گردند و اما کاملین

در عمل مفرط بود در علم که از اهل شقاوت کاهل باشند در تحصیل علوم حقیقیه و معارف یقینیه تقصیر کرده و بتقلید محض
اکتفا نموده اهمال کرده باشند چنانچه کار ایشان بنا بر همین قدر باشد که از جمیع اعمال معذب باشند اما آن تقصیر
در علم هیئت در الم و ندامت عظیم که عذابیست روحانی عبارت از آنست گرفتار باشند متوانند بود که اگر تقلید تحقیق
کرده باشند از مطلبی از عذاب جسمانی و دوزخ ظاهری ناجی شوند و اگر مقلد مطلبی باشند از آن نیز نجات نخواهند داشت
و اما جاهلان کاملان در عمل قاصر در علم که ایشان را شقی و کافی گویند که از تحصیل علوم حقیقیه نتوانند نمود و بتقصیر
که تقلید تحقیق کرده باشند ایشان را عذابی تا الی اصلا نبود چه از طریق عمل بالعرض مستحق باشند و از عدم علم نیز تا الی باشند
چه از آن مرتبه کمال علمی نکرده‌اند و شقاوت ایشان را حاصل نشده که از فقدان آن الم حاصل شود و اکثر اهل جنت جسمانی
ابلهند ... و ایشان در بهشت باشند ... اکثر اهل الجنة البله و اولو النفوس سادج ... عقول ... که خالی باشند از
معقولات و صور کلی ... و تقلید چون نفوس اطفال بعضی رفته‌اند ... ابن نفوس ... از ... قوم
و فعلیت نفس بصور عقلیه ... این نفس بالقوه محض ... از جمیع صور ... و فعلیتی باشد که تواند باقی بود
و اینمذهب شیخ ابو علی سینا ... ضعیف دانسته‌اند و شیخ فرموده که علوم ضروریه و احکام بدیهیه که هیچ
نفس از آن خالی نیست در فعلیت نفس ناطقه کافیست ... تواند بود و این سخن صحیحست و اما اینکه نفس طفل ... باشد
بشرط ... و تمیز البته علوم بدیهیه در ... حاصل و بالفعل ... نظر و تامل است ... که علوم ...
چون ... بالفعل ... الحال ... بالفعل شد ... مفارقت ... بالفعل ...
... لازم ... تواند بود که باشد ... استعمال ...
که ... اسباب ... علوم ضروریه که بالفعل ... و توجیه کلام شیخ
... نفس ناطقه ... حاصل شود ... علم بذات خود بالفعل ... علم نفس بذات خود
ذات خود ... علم او ... ثابت شود که بقای او ممکن باشد ... که نفس ... شد که
همان ... نفس ... خواهد بود و این توجیه ... یوم القیمه ولو بالسقط
و اینجا ختم کنیم مقاله اولی را که در علم خودشناسی بود بفضل الله و توفیقه

مقاله دویم

در علم خداشناسی و مقصود
ازین مقاله در سه باب منحصر است

باب اول

در اثبات واجب الوجود تعالی شانه و بیان ...

...

و آن مشتمل بر چند فصل است

فصل اول

در بیان معنی وجود و عدم و ماهیت و مفهوم و تقسیم مفهوم باعتبار
اتصاف بوجود و عدم بواجب و ممکن و ممتنع بدانکه معنی وجود و عدم بدیهیست است ... شی معنی موجود و معدوم
هست و نیست ... و بجمله معنی وجود ... اسم ... بیان ... و تصور ...
تصورات هذا تعریفش ممکن نیست چه او را هرچه تعریف کنی البته تصور او مقدم بر تصور آنچیز خواهد بود و مراد از عدم
معنی مقابل معنی وجود و ما از روی تنبیه ... که ... نفس ... معنی ...
که مراد از وجود و عدم چیست ... کن و ببین که هرگاه کوئی ... در خانه هست و یا در خانه نیست از لفظ
و نیست چه مراد نست و ظاهر است که ... تو ممکن بود ... در خانه و ... بود و ...
دیگر البته مراد ... هرگاه ... موجود ... از لفظ وجود عدم ...
مگر ... بودن و ... که خانه باشد مذکور است ... بودن و ...
ذهن ... مذکور نیست و معنی ظرف خارج و ذهن بودن آنست که ... تصور کند ...
تصور ... ذهن ... بوده باشد ... آنست که ... در خارج
از تصور ... خارج ... تصور ... مثال ... آنست که ... تصور
نیست در خارج تصور من و هم تصور ... و از این بیان که کردیم روشن شد که وجود در همه موجودات بیک معنی است
و همچنین معنی عدم در همه معدومات ... لفظ انسان و لفظ عنقا ... در مثال مذکور ... معدوم که
... حکم ... خواهد بود ... مشترک معنوی باشد نه مشترک لفظی و باز روشن شد که وجود منقسم
است بوجود خارجی و وجود ذهنی و وجود ... قسم نیست ... و تفاوت ... خارجی ... ذهنی ... و معنی
خارج و ذهن نیز معلوم شد ... ظاهر شود که معنی ... نیست که در خارج موجود باشد بطریق
... صفات ... هرگاه گوئیم زید مثلا موجود است در خارج ظاهر است که در خارج صفتی نیست
قائم بذات ... که معنی وجود ... صفت باشد چنانکه هرگاه گوئیم که جسم ابیض است در خارج صفتی هست قائم بجسم که آنرا
بیاض گویند ... معنی وجود ... موجود است ... که در ذهن ... از ملاحظه زید در خارج ...
که در ذهن ... از ... باشد در خارج ... اسم ...

معانی اضافی باعتبار بهم حاصل اند چون فوقیت و تحتیت و وحدت و کثرت الی غیر ذلک و مراد از اعتباری بودن آنست که
بمحض اعتبار ذهن باشد و بس بلکه منشأ انتزاع او در خارج باشد یعنی مثلا معنی فوقیت از سما در ذهن در آید و از ارض
و معنی تحتیت بلکه این دو این نیست مگر بسبب آنکه سما در خارج بحیثیتی است که از ملاحظه آن حیثیت معنی فوقیت در ذهن
در آید و آن حیثیت ثابت برای ارض نیست و لهذا از تصور ارض معنی فوقیت در ذهن در نمی آید و حیثیتی دیگر برای ارض
ثابت که از ملاحظه آن معنی تحتیت در ذهن در آید و آن حیثیت ثابت برای سما نباشد پس آن حیثیت که از ملاحظه وی
معنی اعتباری در ذهن در آید منشأ انتزاع آن معنی اعتباری گویند بر معنی دوم اگرچه اعتباریست اما نه اعتباری محض زیرا که
آن چیزیست که از ملاحظه عقل آن را آن معنی در ذهن در آید بلکه اعتباریست که منشأ او هم در خارج و آن حیثیتی است که در انسان مثلا
هست و در عقل آن اثبات آن حیثیت صادر شده است از علت چه انسان از علت و سببیت که صادر شده از علت و سبب مبنیست
انسان معلول است یعنی که علت صدور وی و صدور انسان از علت سبب شده که انسان در خارج باشد تا انسان معلول
شده از علت اگر تصور کنیم در ذهن از دراید بودن انسان در خارج و هم بودن انسان در خارج وجودی باشد در خارج
بر انسان در خارج باشد اما بودن انسان در خارج در خارج شیء نباشد مگر در ذهن باشد پس وجود انسان اعتباری ذهنی باشد که
مادام در خارج و آن حیثیت منشأ انسان است انسان نعلت و این نوع اعتباری را که منشأ داشته باشد در خارج اعتباری نفس
الامری گویند و هر اعتباری را که در خارج منشأ نداشته باشد چنانچه اعتبار بودن معنا شدن در خارج و باعتبار ذهنی بودن نداشته در خارج
اعتباری وهمی و اعتباری محض گویند و هرگاه اعتبار وجود و عدم منقسم شود بوجود فی نفسه و عدم فی نفسه و بوجود لغیره و عدم لغیره
مثال وجود فی نفسه الانسان موجود و العنقا معدوم و مثال وجود لغیره الانسان موجود کاتبا و الانسان معدوم کاتبا و وجود فی نفسه عبارت
است از ثبوت شیء باعتبار نفس خود و همچنین عدم فی نفسه و وجود لغیره صفت ثبوت شیء است باعتبار شیء دیگر و راجع است بسوی ثبوت شیء
دیگر برای شیء اول و همچنین عدم لغیره مثلا معنی الانسان موجود کاتبا وجود کتابت است برای انسان و معنی الانسان معدوم کاتبا
عدم و سلب کتابت است از انسان پس باین اعتبار که راجع بوجود یا عدم شیء ثابت است برای شیء اول یا از شیء اول وجود لغیره
و عدم لغیره گویند و باین اعتبار که حمل کرده شده شیء ثابت برای شیء اول وجود رابطی و عدم رابطی گویند پس هر قضیه که
موجود و معدوم در او محمول باشد شیء موضوع مثال وجود فی نفسه و عدم فی نفسه است مثل زید موجود و خالد معدوم و هر قضیه که محمول
وی شیء باشد غیر وجود و عدم محمول مثال وجود و عدم رابطی و لغیره خواه لفظ وجود و عدم در تعبیر موجود باشد چون الانسان موجود کاتبا

ولا انسان

و الانسان معدوم کاتبا چنانکه گذشت چه لفظ موجود و معدوم در این دو مثال اگرچه محمول می نماید اما محمول نیست
بلکه حکم او حکم کان و لیس بوده در مثل زید کان کاتبا و زید لیس بکاتب خواه نه چون الانسان کاتب و الانسان لیس بکاتب
چه مفهوم شی وجود کتابت برای انسان و عدم کتابت از انسان و از آنچه گفتیم معلوم شد که وجود و عدم هر دو حال
و وصف اشیا اند و شیء با ایشان متصف شود و منقسم کرده به موجود و معدوم و خود آن حیثیت که حال اشیاء اند تعقل بستند
که موصوف بایشان شوند و منقسم کرده به موجود و معدوم چه از ایشان از آن حیثیت حال اشیاء اند شیء و شیء باید تا موصوف
شود به موجود و معدوم اما از آن حیثیت که در ذهن ملاحظه و ذهن ایشان را ملاحظه کند با قطع نظر از آنکه حال اشیاء اند
و اعتبار کند ایشان را از اشیاء تواند بود که متصف شود به موجود و معدوم و شیء باشند اما شیء بحسب ذهن نه بحسب خارج این بود
بیان حال وجود و عدم اما ماهیت عبارتست از چیزی که از شأن او باشد اتصاف بوجود و عدم پس شیء که وجود و عدم حال
و وصف او تواند شد ماهیت باشد پس ماهیت و وجود از این حیثیت که وجود او و همچنین عدم از این حیثیت که عدم
مقابل هم باشند بحمل مواطاة بمعنی شیء و لیکن باعتبار دیگر تواند بود که هم ماهیت باشند و هم وجود اگرچه تواند بود که
ماهیت باشد و موجود یا وجود باشد و شود ماهیت و لفظ ماهیت را اشتقاق کرده اند از ما هو الشیء هو هو یعنی چیز
شیء بآن شیء است و هر شیء را ماهیت باشد اما نظر بافراد ذاتیه خود نه نظر بافراد مطلق اعم از بالذات و بالعرض مثلا معنی انسان
ماهیت باشد نظر بزید و عمرو که افراد بالذات انسان اند نه نظر بهذا الضاحک و هذا الکاتب اگرچه بعینه زید و عمرو باشند زیرا که
الضاحک و هذا الکاتب اشاره است بزید و عمرو نه از آن حیثیت که افراد انسان اند بلکه از آن حیثیت که افراد مفهوم ضاحک و کاتب اند
و چون ماهیت را با وجود خارجی اعتبار کنند یعنی از آن حیثیت که موجود است در خارج حقیقت گویند پس حقیقت ماهیت
موجود در خارج است و ماهیت حقیقت کلی بشرط وجود در خارج و اما مفهوم عبارتست از ماهیت باعتبار آنکه ملاحظ
از ذهن شود مطلقا یعنی اعم از آنکه افراد ذاتیه وی باشند یا عرضیه پس ضاحک مثلا نظر بزید و عمرو مفهوم باشد اما نظر
بایشان ماهیت نتواند بود و باین اعتبار مفهوم اعم باشد از ماهیت که هر چه ماهیت است مفهوم باشد و چون ماهیت با قطع نظر
بذات ماهیت با قطع نظر از امور خارجه ملاحظه کنیم قیاس کنیم او را با وجود و عدم خالی نتواند بود از آنکه وجود ضروری باشد
او را یا نه و بر تقدیری که وجود ضروری نباشد خالی از این نیست که عدم ضروری بوده باشد یا نه پس اقسام منحصر در سه باشد اول آنکه
در تقدیر که وجود ضروری باشد دوم آنکه احتمال ضروری بودن وجود و عدم هر دو باشد بدیهی البطلان سوم آنکه وجود و عدم

مقابل باشند پس اجتماعشان محال باشد بالضروره اما تواند بود که هیچکدام ضروری نباشند چه عدم ضرورت مستلزم عدم ملکه
نیست پس ارتفاع متقابلین لازم نیاید پس قسم اول از اقسام ثلثه را واجب الوجود و قسم دویم را ممتنع الوجود خوانند چه ضرورت
عدم لازم دارد امتناع وجود را و قسم سیم را ممکن الوجود گویند چه هر گاه هیچکدام ضروری نباشند ممکن باشند هست و نیست
که هست و نیست قابل انفکاک باشد هر کدام فرض کنیم پس هر گاه ممکن باشد هستی او پس وجود ممکن باشد هست او … چنانکه معتبر است
در مفهوم ممکن سلب ضرورت وجود و عدم معتبر است نیز از هر یک از وجود و عدم پس واجب الوجود مفهومیست که وجود ضروری
باشد او را در حد ذات خود با قطع نظر از غیر و لا محاله عدم ممتنع خواهد بود مر او را و ممتنع الوجود مفهومیست که …
نباشد وجود مر او را بهیچ تقدیر از تقادیر ممکنه و لا محاله عدم ضروری خواهد بود مر او را و ممکن الوجود مفهومیست که
ضروری نباشد هیچکدام از وجود و عدم مر او را نظر بذات خود اگر چه ضروری باشد احدهما او را بنظر بغیر که … ضرورت
دائمی و لا محاله هر کدام جایز خواهد بود مر او را **فصل دویم از باب اول از مقاله ثانیه** در ذکر خواص واجب الوجود
بدانکه هر یک از مفهومات وجوب و امکان را خاصیتهاست که … اما خواص وجوب اول آنست که وجوب وجود با ترکیب
جمع نشود یعنی نتواند که واجب الوجود مرکب باشد چه وجود مرکب موقوف باشد بر وجود اجزا خواه اجزا خارجی باشند چون
… در مرکبات عنصری و امثال آن خواه ذهنی چون مرکب از جنس و فصل اما در اجزا خارجیه توقف ظاهر است و اما
در اجزا ذهنیه اگر چه اجزای ذهنی آنست که … در ذهن عقل او را تحلیل کند باجزائی که هیچکدام در خارج موجود
بوجود علی حده نباشد بلکه بوجود … هر یک باعتبار عقل باشد پس … اجزای ذهنی باشد وجود مرکب نیز …
حیثیت که مرکبست ذهنی بود … تقسیم مفهوم باقسام ثلثه باعتبار وجود خارجیست نه ذهنی اما ثابت است که وجود اجزا
ذهنی نفس الامریست … اجزای … نفس الامری … وجود خارجی … اگر واجب الوجود مرکب باشد
از اجزا عقلیه هر اینه موقوف باشد وجود او در نفس الامر بر وجود اجزا در نفس الامر چون وجود مرکب موقوف باشد بر وجود
اجزا پس محتاج باشد بغیر خود در وجود پس در حد ذات خود با قطع نظر از غیر موجود نباشد و واجب الوجود آنست که در حد
ذات خود موجود باشد پس مرکب واجب الوجود نتواند بود **خاصیت دیگر** آنکه جزوی مرکب از واجب الوجود نتواند بود الا مرکب
خارجی بنا بر آنکه اجزا خارجیه … مادی و صوری و واجب الوجود جزو مادی نتواند بود چه جزو مادی بالقوه است و
واجب الوجود هیچ چیز بالقوه نتواند بود چه اگر در واجب الوجود جهتی باشد که بالقوه باشد هر آینه ممکن الحصول باشد از برای …

و الا بالقوه او نباشد پس در واجب الوجود قوت و استعداد … بلکه بالفعل موجود است و هر چه شد
بالقوه و بالفعل هر آینه مرکب باشد چنانکه محقق شده و ثابت شد که واجب الوجود مرکب نیست … ذات او
موجود است بالفعل پس از جهت بالقوه نتواند بود … مستلزم وجود معلول باشد چنانکه بیاید و اگر
موقوف بامر دیگر باشد … احتیاج … لازم آید و … گفتیم ثابت شد که واجب الوجود بالذات واجب
الوجود باشد از جمیع الجهات و این نیز خاصیتی دیگر باشد … نیز نتواند بود … محتاج باشد
بماده در وجود و محتاج بودن در وجود منافی وجوب وجود است اما ترکیب ذهنی بنا بر آنکه اجزا عقلیه تحلیلی باشند و
مستقل در وجود نتوانند بود … منافی وجوب وجود باشد **خاصیت دیگر** آنکه وجود واجب الوجود عین ماهیت او
بود که اگر زاید باشد بر ذات او هر آینه معلول ذات او باشد یا معلول غیر … واجب الوجود لازم آید
بغیر چون معلول ذات باشد پس ذات مقدم باشد بر وجود … چه تقدم علت بالوجود بر معلول ضروریست
پس لازم آید تقدم وجود بر وجود و این وجود مقدم اگر عین وجود متأخر باشد دور لازم آید و اگر غیر او باشد
نقل کلام کنیم در این وجود تسلسل لازم آید و معنی تسلسل و بیان بطلان او و بطلان دور … بیاید و معنی وجود
واجب عین ذات او بودن آنست که نفس ذات واجب … منشأ انتزاع وجود باشد چه … که وجود امریست اعتباری
و لابد است او را از منشأ انتزاع و هر ماهیتی که منشأ انتزاع وجود شود غیر ذات او باشد گویند وجود او زاید
بر ذات او چنانکه در ممکن و اگر منشأ انتزاع وجود نفس ذات او باشد گویند وجود او عین ماهیت است چنانکه
در واجب … مفهوم وجود که مفهوم … که حاصل شود … در ذهن … آنست که عین ماهیتی باشد که موجود است
در خارج … باشد در خارج و اگر مراد نسبت وجود با ماهیت باشد در ذهن نیز … نیست که وجود مطلقا …
باشد … خواه در ممکن و خواه در واجب بلکه باید دانست که چنانکه وجود واجب الوجود عین حقیقت اوست در خارج
ماهیت واجب الوجود عین وجود اوست در ذهن … حقیقت همان ماهیت بود باعتبار وجود در خارج پس هر گاه ماهیت در ذهن
در آید … بلکه با وجود خارجی … و الا از خارج بوده باشد بلکه منتزع از وجود خارجی در ذهن … باشد
پس ماهیات اشیا منتزع باشد از حقایق اشیا و تفاوت ماهیات از عوارض … که … ماهیت از حقیقت بنفسها
منتزع شود و عوارض بسبب … خارج از حقیقت وجود واجب در خارج … منشأ انتزاع عین حقیقت واجب …

انتزاع حقیقتی از وجود شی تا ماهیت حاصل شود در ذهن و اید و لهذا ماهیت از واجب الوجود منفی شده زیرا که حقیقت الهی
کرا از واجب در ذهن در آید و بجای ماهیت بوده باشد در موجودات دیگر بعینه مفهوم وجود نیست چه همچنانکه ماهیت در موجودات
ممکنه از نفس حقیقت منتزع نمی شود بی اعتبار امر خارج بلکه عوارض و تمیز ماهیت از عوارض نیست که بهمین کذلک مفهوم
وجود از نفس حقیقت واجب وجود منتزع شود بی ملاحظه امر خارج پس ماهیت واجب الوجود امری که منتزع شود از حقیقت ذات او بما
من مفهوم وجود نمی باشد در ذهن چه اگر غیر او بود ماهیت از حقیقت ذات او منتزع شود لازم آید که ذات او در حد ذات بسیط
بنفسه بلا اعتبار حیثیت دیگر دو مفهوم مختلف منتزع شود و بطلان این لازم در غایت بداهت است پس ماهیت واجب همین وجود
ثابت در ذهن چنانکه وجود بمعنی مثال انتزاع وجود عین حقیقت او ست در خارج و آنکه گویند کنه واجب تعالی در ذهن
در نیاید بسبب اینست که واجب را کنه نیست چه کنه ماهیت چیزی را گویند که غیر وجود باشد و تواند بود که مراد از کنه حقیقت
اعنی ماهیت باعتبار وجود باشد اما نفی تعقل کنه او بمعنی مخصوص واجب است بدین که هیچ ماهیتی باعتبار وجود خارجی حاصل
نتواند شد در ذهن خاصیت دیگر آنست که وجود واجب قابل تکافو نیست و معنی تکافو تلازم در وجود خارجی است
چنانکه معنی تضایف تلازم در تعقل و وجود ذهنی است تلازم بود در دو شی است باهم بحیثیتی که با اتفاق تقدم و تاخر
میان هر دو ظاهر باشد که بسبب آنکه ظاهر هر یک از دو یکی منفک نتوانند شد یعنی هر یک بنظر بدیگری واجب التحقق باشند
و این معنی اگر در وجود خارجی باتفاق افتد آنرا تکافو گویند و اگر در وجود ذهنی که تعقل عبارت از آنست متحقق باشد تضایف
خوانند پس تضایف بودن شیئین بحیثیتی که تعقل احدهما با تعقل دیگر باشد بر وجهی که نتوانند بود که یکی ازیشان تعقل
شود مگر نظر بدیگری چون ابوت و بنوت و تکافو بودن دو شی است باهم در وجود خارجی بحیثیتی که نبود یکی متحقق نشود
مگر نظر بدیگری پس بنابرین تکافو نتواند بود مگر بنا بر علت تامه با معلول او یعنی با مبادی و معلول علت واحده چه علت تامه
مستلزم بود مر معلول خود را و بالعکس یعنی معلول نیز مستلزم مر علت او و علت آن معلول که و بالعکس و علت تامه
معلول وی باهم در حد ذات اگرچه معیت و تلازم ندارند بلکه علت بالذات مقدم باشد بر معلول اما در جمیع مراتب در وجود
خارجی تلازم و معیت دارند پس علت و معلول او باهم تکافو نیستند بلکه در وجود خارجی باهم تکافو دارند و واجب الوجود
را با ممکن الوجود تکافو نتواند بود تکافو خارجی نیز تکافو بر علتی اللازم اما آنکه تکافو خارجی نتواند بود بسبب آنست که
ممکن الوجود معلول نتواند شد بنابر علت و معلول تکافو خارجی باشد و اما آنکه الا نمیتواند بود بنابر آنست که واجب

لامحاله

لا محاله مقدم است بالذات بر ممکن که معلول وی باشد اما واجب الوجود را با واجب الوجود دیگر تکافو ممکن نتواند بود زیرا که
نفی تکافو در وجوب واجبی همین است آنست که واجب الوجود چون معلول نمیتواند بود پس هرچند در جمیع مراتب
و نفس الامر که احد الواجبین متحقق است واجب دیگر نیز بالفرض متحقق خواهد بود با عدم تقدم و تاخر اما در تکافو همین قدر
کافی نیست بلکه لابد است از آنکه هر یک نظر بدیگری متحقق باشند چنانکه در تکافو خارجی میان علت و معلول چه
از آن حیثیت که علت است نظر بمعلول و از آن حیثیت که معلول است واجب التحقق است همچنانکه معلول نظر بعلت واجب
التحقق است و همچنین از دو واجب نظر بدیگری واجب التحقق نتواند بود چه هر کدام نظر بذات خود واجب التحقق اند پس اگر
نظر بدیگری نیز واجب التحقق باشند لازم آید که وجوب متحقق گردد اما دو حیثیت مستند باطل تام باشد چون واحد
و این بدیهی البطلان است و از وجوب متحقق که واجب الوجود باشد نظر بمعلول این لازم ما بعد وجوب متحقق و وجوب
حیث الذات نظر بمعلول اینست تا واحد بعلتین لازم شود بلکه العلل است و متحقق نیست که
نظر بمعلول خاصیت دیگر آنست که وجوب وجود اگرچه در ذهن مفهوم کلی است اما در خارج متحقق نتواند بود مگر در
ضمن فرد واحد و مشترک نتواند بود میان افراد متعدده پس هیچ چیز شریک واجب الوجود نتواند بود نه در ذات و نه در صفت
وجوب پس مفهوم واجب الوجود که مفهوم کلی است نه ماهیت جنسی تواند بود و نه ماهیت نوعی و نه عرض عام زیرا که هیچ مفهوم
کلی خالی از ین اقسام ثلثه نتواند بود و نه است بسبب آنکه کلیت مفهوم کلی باعتبار افراد مطلق است اعم از آنکه
موجود باشند در خارج یا مفروض باشند در ذهن و انقسام کلی اگر افراد او مفروض باشد در ذهن کلی فرضی خوانند
پس مفهوم واجب الوجود کلی فرضی باشد اما دلیل بر آنکه مفهوم واجب الوجود ماهیت جنسی نمیتواند بود آنست که اگر
مفهوم واجب الوجود جنس باشد و جنس لا محاله جزو ذات باشد نه تمام ذات پس لابد شد مفهوم او را از جزو دیگر که
فصل وی باشد پس ترکب واجب الوجود لازم آید و چنانکه شد که یکی از خواص واجب الوجود استلزام ترکیب است اما دلیل
بر آنکه مفهوم واجب ماهیت نوعی نمیتواند بود یعنی نمیتواند بود که مفهوم واجب در خارج متحقق باشد در ضمن دو فرد
مثلا و تمام ماهیت هر دو فرد باشد و تفاوت میان دو فرد بنا باشد مگر بعوارض مشخصه آنست که عوارض مخصصه که
عارض هر فرد شود واجب الوجود بر چیزی عارض محتاج باشد بمعروض و احتیاج منافی وجوب وجود است پس ممکن الوجود
باشد و ممکن محتاج است بعلت و علت اگر ذات همین فرد باشد که متحقق است الفرض در ضمن فرد دیگر نیز لازم آید که در

و زید نیز معین عارض یافت شود چه علتش در آن فرد نیز بتحقیقت پس مغایرت میان فرد بین نباشد و اگر علتش امری باشد
خارج از ذات لازم آید که آن فرد در حد ذات خود با قطع نظر از خارج آن فرد معین نباشد پس آن فرد در حد ذات خود
با قطع نظر از غیر موجود نباشد پس واجب الوجود نباشد پس اگر ماهیت واجب الوجود متکثر الافراد باشد تعین هر یکی معلول
غیر ذات باشد لازم آید که در حد ذات خود موجود نباشد و اگر موجود باشد متعدد الافراد نباشد چه آنچه متعدد است
افراد او از آن حیثیت که افراد اوست واجب نیست و آنچه واجب است اعنی ماهیت من حیث هی متعدد نیست و اما دلیل آنکه مفهوم
واجب الوجود عرضی نمی‌تواند بود آنست که وجود واجب چنانکه دانسته شد عین ذات واجب است و وجوب نیز همچنین
تا آنکه وجوب یعنی در حد ذات موجود بودن پس آن نیز عین ذات باشد چون غیر ذات باشد عرضی نتواند بود و اما
مفهوم شبهه ابن کمونه و آنکه تقریرش آنست که ذات بذاتها منشأ انتزاع وجوب باشد نه آنکه وجود در خارج متحقق باشد
و عین ذات باشد نه آنکه مفهوم وجود حاصل نمی‌شود مگر در ذهن عین حقیقت خارجی باشد پس بنابراین نتواند بود
که دو واجب الوجود باشد که هر یک بتمام حقیقت مخالف باشد با دیگری و مفهوم وجوب وجود عرضی لازم باشد منتزع
شود از نفس ذات هر یکی بنفسها چنانکه مفهوم نفس وجود و هیچ امتیاز … باشد لازم
آید زیرا که هر کدام از جنس و فصل با آنچه هر کدام در تشخص با امری خارج از ذات محتاج است که چنانکه دانستی که حقیقت
وجوبی منشأ انتزاعش عین ذات واجب است در خارج و دانستی نیز که ماهیت واجب نیز مفهوم وجوب اوست و در ذهن و مفهوم
وجوبی معنی واحد غیر مختلف است پس اگر مفهوم وجوب منتزع شود از دو حقیقت متخالفه لازم آید که دو حقیقت مختلفه
ماهیت واحده غیر مختلفه باشند و این محال است چه حقیقت چنانکه دانسته شد نیست مگر ماهیت باعتبار وجود در خارج ملکه حقیقت
و حقیقت نیست مگر منشأ انتزاع ماهیت پس اگر مفهوم وجوب وجود که یک ماهیت است مفهوم وجوب معنی واحد غیر مختلف است منتزع شود
از دو حقیقت مختلفه لازم آید که معنی واحد غیر مختلف تمام ماهیت دو حقیقت مختلفه تواند بود و بطلان این لازم
ابلغ من … است **خاصیت دیگر** آنست که ذات واجب الوجود تشخص عین ذات اوست و بیان این آنست که تشخص عبارت از
معنی ایست که چون بمفهوم ضم شود مفهوم را جزئی و معین گرداند چنانکه معین انسان مفهومیست کلی که صادق میشود بر افراد کثیره
و مفهوم زید که در میان افراد اوست … نمی‌تواند بود مگر بر ذات واحد پس مفهوم زید همان مفهوم انسانیست که معین مخصوص
شده بچیزی که زیده غیر ذات واجبست … آمد یعنی امتناع صدقش بر افراد کثیره حاصل شده بر … مثل اکثر بسبب

ضم خصوصیات

ضم خصوصیات بدانها از کم معین و کیف معین و وضع معین الی غیر ذلک که مجموع این خصوصیات در ذات دیگر یافت
نشود اگر چه بعضی از آنها در ذات دیگر یافت تواند شد پس هر گاه عقل ملاحظه مفهوم انسان بی اعتبار ضم خصوصیات
مذکوره نماید تجویز کند صدق او را بر افراد کثیره و مفهوم را بدین اعتبار کلی باشد و هر گاه ملاحظه وی با ضم خصوصیات مذکوره
نماید تجویز نکند صدق او را بر غیر ذات واحد و بدین اعتبار جزئی و شخص باشد و بانیکه ذات واجب الوجود تشخص او
بود یعنی نتواند بود که جزئی بودن و ممتاز بودن ذات واجب بر ذات دیگر بسبب ضم خصوصیات باشد که اگر آن خصوصیات
منفی و ممکن بود صدق بر ذات دیگر نیز چه اگر چیزی نوعیه هر آینه ضم خصوصیات محتاج بود بعلتی و تعلت
بود که غیر ذات واجب باشد و الا التسلسل و اجتماع لازم شود و بعضی نتواند بود که ذات واجب بعینه علت تام وجود باشد
علت نتواند شد و وجود تا معین و متشخص نشود موجب نتواند شد پس اگر ذات واجب علت تشخص خود باشد
که او را تشخص باشد تا علت تشخص خود تواند شد و این محال است چه اگر آن تشخص همین تشخص باشد تقدیم شیء بر نفس خود
لازم آید و اگر تشخص دیگر باشد از آن تشخص کنیم و نقل کلام کنیم پس تشخص ذات واجب بنفس ذات خود باشد و اینجا
معلوم شد که ذات واجب را ماهیت کلیه نتواند بود اعنی ماهیتی که معروض تشخص باشد همچنانکه نتواند بود که او را ماهیتی
باشد که معروض وجود باشد پس مراد آنکه وجود و تشخص هر دو عین ذات باشند و بیان آنست که ماهیت معروض
وجود غیر ماهیت معروض تشخص است چه ماهیت معروض وجود کلی و جزئی شود بخلاف ماهیت معروض که تشخص باشد که کلی نشود
مثال آنکه معروض وجود انسان ماهیتیست کلی و ماهیت تشخصه زید که معروض وجود زید است ماهیتی است جزئی اما
ماهیت معروض تشخص انسان و ماهیت معروض تشخص زید نیست مگر ماهیت واحده کلیه چه تشخص زید بعینه تشخص انسان نیز
هست و معروض تشخص در هر دو نیست مگر یکی و وجود زید نیز اگر چه بعینه وجود انسانست اما معروض وجود در هر دو بعینه
یکی نیست چه وجود زید از آن حیثیت که وجود زید است معروض مجموع ماهیت انسانیت با تشخص او از آن حیثیت که وجود انسانست
معروض ماهیت انسانست با قطع نظر از اعتبار تشخص **فصل دوم از باب اول از مقاله دویم** در ذکر بعضی از خواص
ممکن و نفی اولویت ذاتیه و بیان آنکه ممکن الوجود تا واجب الوجود نشود بالغیر و ممتنع الوجود نشود بالغیر موجود یا معدوم
نتواند شد و بیان بطلان ترجیح بلا مرجح بدانکه ممکن الوجود را نیز خاصیتهاست که در غیر او یافت نشود از جمله آنکه ممکن
در هر کدام از طرفی وجود و عدم محتاج باشد بعلتی چه وجود و عدم هر دو نظر بذات ممکن مساوی باشد وجوب … دیگر

و چون احدهما محتاج باشد بمرجحی چه ترجیح بلا مرجح بالضرورة و الاتفاق محال باشد و چون محتاج باشد بمرجحی و ذات
مرجح نیست کما هو المفروض پس محتاج بمرجحی غیر از ذات باشد و همین است مراد از علت و اینکه چه اگر با قطع نظر از علت
موجود یا معدوم تواند بود هر اینه واجب الوجود یا ممتنع الوجود باشد چه معنی واجب و ممتنع اینست که در حد ذات خود یا
قطع نظر از غیر موجود یا معدوم باشد و چون معدوم شود باید مستند باشد مستند بعلت دیگر نتواند بود و الا لازم
آید توارد علتین مستقلتین بر معلول واحد در حالت واحده و بطلانش بدیهیست چنانکه گذشت و در عدم محال نیز
تواند بود و الا لازم آید انقلاب وجوب و امتناع بامکان و انقلاب احد المفهومات الثلث بآخر بدیهی محال است چه اگر ذات با قطع
نظر از غیر در وجود یا عدم کافی نیست هیچ کافی نخواهد بود چه کفایت ذاتی هیچ چیز بهر طرف نشود بالضرورة و الا عدم
کفایت ذاتی بهر طرف نتواند شد پس نتواند بود که ذات کافی نباشد در وی بسبب دیگر ذات کافی شود کل ذلک بالضرورة
العقلیه و گاه باشد که تقریر شبهه کنند که بعد واجب الوجود آنست که وجود در حد ذات خود مر او را واجب باشد و ممتنع الوجود
آنکه وجود در حد ذات خود مر او را ممتنع بود و ممتنع الوجود آنکه هیچ یکی از وجود و عدم در حد ذات مر او را واجب یا ممتنع
نباشد پس از آنکه وجود شاید برای ممکن در حد ذات واجب باشد لازم نیست که ممکن موجود نتواند شد در وجود شدن
البته محتاج باشد بعلتی چه تواند بود که وجود در حد ذات ممکن اگر چه واجب نیست اولی باشد اولویتی نظر بذات او پس تواند
بود که ممکن موجود شود بمجرد اولویت ذاتی بی آنکه محتاج باشد بعلتی و جواب این شبهه آنست که از تحقیقات سابقه روشن شد
که واجب آنست که نظر بذات او که گفتیم با قطع نظر از جمیع اغیار از وی منتزع شود و در وی منتزع شده و جواب محتاج نباشد
بضم سببی و علتی و اجبتی و حیثیتی و ممتنع الوجود آنکه نظر بذات او کرده عدم از وی منتزع شود و ممکن الوجود آنکه نظر بذات
او کرده هیچکدام از وجود و عدم منتزع نشود بلکه در انتزاع احدهما محتاج باشد بضم غیری پس گوییم ممکن اولی الوجود لذاته
اگر نظر بذات او کرده بی ضم امری از امور مذکوره موجود تواند شد باید که ذات او نظر بذات خود با قطع نظر از اعتبار
منشأ انتزاع وجود تواند شد چه معنی وجود نبود بغیر از این نیست که نظر بذات خود منشأ انتزاع وجود شود واجب الوجود
باشد نه ممکن الوجود چه معنی واجب الوجود غیر از این نیست پس اگر صاحب شبهه او را ممکن اولی الوجود نام کرده در حقیقت
واجب الوجود بوده نه ممکن اولی الوجود و سخن در نام نیست بلکه در حقیقت است چه حکمت در کلام بحث از حقایق اشیا
کنند پس معلوم شد که اولویت نظر بذات ممکن متصور و معقول نیست بلکه اگر غیر او را اولویت نام کنی در حقیقت وجوب خواهد بود

یمتنع

و با امتناع و ایضا بر تقدیری که اولویت متصور باشد گوییم ممکن بمجرد اولویت موجود نتواند شد خواه اولویت ناشی از
ذات باشد خواه ناشی از غیر یعنی ممکن هر گاه موجود شود بعلت تا وجود و صدور او از علت واجب نشود وجود پیدا نکرده و تا
که علت او را موجود نکند هر آینه موجود نتواند شد و دلیلش آنست که اگر ممکن بمجرد اولویت موجود نتواند شد حالی
از آن نیست که با اولویت وجود عدمش جایز خواهد بود یا نه اگر عدمش جایز نباشد لازم آید که اولویت وجوب باشد
چه مراد از وجوب وجود امتناع عدم بیش نیست و اگر با اولویت بجهت عدم نیز جایز باشد پس جایز بود که گاهی که وجود
واقع شد عدم واقع شده و با وجود جواز وقوع عدم واقع شدن وجود ترجیح بلا مرجح باشد اگر گویند ترجیح بلا مرجح نیست
چه اولویت مرجح است گوییم که چون تردید بحجت ان و عدم جواز طرف عدم بعد از فرض اولویت شده
پس اولویت با ذات ممکن با خود فرض کرده پس نشاید که اولویت مرجح ابد طرف وجود بود و اقع اگر مراد از اولویت چیزیست
همان اولویت ماخوذه با ذات ممکن باشد اگر مراد اولویت دیگر باشد نقل کلام در آن اولویت کنیم و اولویات غیر متناهیه
لازم آید یا وجود عدم منتهی اولویت گوییم اگر ممکن با جمیع اولویات غیر متناهیه جایز العدم نیست لازم آید که وجود واجب
باشد نه اولی و اگر جایز العدم باشد بین وقوع وجود و عدم وقوع عدم ترجیح بلا مرجح باشد و شاید گفت که شاید وقوع وجود اولی
باشد و همین اولویت مرجح بود چه بعد از اعتبار جمیع اولویات ممکنه غیر متناهیه با ذات اولویتی دیگر نماند که مرجح تواند شد اگر گو
بداهت بطلان ترجیح بلا مرجح لازم از وقوع بمجرد اولویت ذاتی مسلم اما بداهت بطلان ترجیح بلا مرجح لازم از وقوع اولویت
غیر مسلم نیست چه جمهور اشاعره و کثیری از معتزله تجویز بلا مرجح رفته اند جواب گوییم که بطلان ترجیح مستلزم بطلان ترجیحات
جبر ترجیح لازم ترجیح است بسبب آنکه در ترجیح لا بد است از تعلق که ترجیح اختیار اگر فاعل مختار باشد و یا از تعلق که قسر تاثیر اگر فاعل
طبیعی باشد بطرفی از ممکن و تعلق ترجیح است بر ترجیح و حال آنکه بطلان ترجیح بلا مرجح نیز نزد عقل صحیح و سلیقه مستقیم بدیهیست
و وجود اختلاف مستلزم عدم بداهت نیست چه بدیهیات بالجلا و الخفا هست بسبب جلا و خفا تصورات اطراف و عدم تمیز تام
میان تشحید شبهه و میان مقارنات و مقارنها و بین ما بالذات و بالعرض و جمیع اشکال و جزئیاتش که موجب شبهه مجوزین ترجیح بلا مرجح
شده مثل طریق هارب از سبع و جایع و اختیار عاقل و انا بقیح فعل از فعل او با اشال ابهام نزد کسی که صاحب تمیز مذکور باشد
بخل و ضیعت او هر عاقلی که تواند دانست و تمیز دانسته و تمیز بود که اراده انسان از بادی افعال متعلقات از عقل مجرد و وهم
و خیال و شهوت و غضب شک نکند و آنکه اختیار هیچ فعلی بی مرجح از وی ممکن نیست چه جا آنکه واقع تواند شد تا موجب شبهه

فصل دوم چهار از باب اول از مقاله دویم در بیان اقسام سابقیت و مسبوقیت که تقدم و تاخر عبارت از آن و بیان معنی حدوث

و قدم بحسب ذات و بحسب زمان بدانکه لفظ تقدم را علما و ارباب اصطلاح بر چند معنی اطلاق کرده اند که بعضی از آن معانی متعارف

اهل عرف و عام نیز هست و مقابل تقدم تاخر است بهر معنی که باشد که لفظ تاخر و با ازای هر معنی اطلاق کرده میشود اول تقدم بالعلیة

و حکما تقدم بالذات نیز گویند و آن تقدم علت تامه است بر معلول خود و آن بودن شیئی است بحیثیتی که هرگاه شیئی دیگر که موخر بود

الفاتی موجود شود البته باید که این شیئی موجود باشد و عقل تجویز نکند که آن شیئی دیگر موجود شود و این شیئی موجود

نباشد اما بر عکس نبوده باشد یعنی چنان نبود که هرگاه این شیئی موجود شود البته آن شیئی دیگر موجود بوده باشد و عقل تجویز کند که

این شیئی موجود باشد و آن شیئی دیگر موجود نباشد اما این تجویز عقلی واقع نباشد بلکه در واقع و بحسب خارج هر دو با هم موجود

باشند مانند حرکت ید و حرکت قلم چه عقل تجویز کند که حرکت قلم بهیچ گونه بی آنکه قلم در دست باشد نتواند بود و بعد حرکت ید بی حرکت ٢

قلم تواند بود بحسب تجویز عقلی و نتواند بود که واقع باشد این که ید که قلم در دست حرکت کند و قلم حرکت نکند بلکه

در خارج و واقع حرکتین معا موجود باشند دوم تقدم بالطبع و آن تقدم علت ناقصه است بر معلول خود و آن بودن شیئی است

بحیثیتی که عقل تجویز نکند که شیئی دیگر که موخر بود الفاتی موجود باشد مگر آنکه این شیئی موجود باشد و گاه واقع شود که این شیئی

موجود باشد و شیئی دیگر موجود نبود و در قسم اول اسم معنی اول اعم از این باشد تقدم واحد بر اثنین چه عقل تجویز وجود اثنین نکند

در وجود واحد نکند و لیکن باشد که واحد موجود باشد بدون اثنین و گاه باشد که این معنی را نیز تقدم بالذات گویند پس لفظ تقدم

بالذات در اصطلاح حکما بر دو معنی باشد یکی بر اعم از تقدم بالعلیة و تقدم بالطبع و دیگری بر اخص تقدم بالعلیة سیم تقدم

بالزمان و آن بودن شیئی است بحیثیتی که وجود او با وجود شیئی دیگر که موخر بود الفاتی در یک هنگام جمع نتواند شد چون تقدم آدم

نوح علی نبینا و علیهم السلام چهارم تقدم بحسب مکان و این تقدم بالرتبه نیز گویند و آنچنان است که مکانی از اصلی و منتهی الیه با مجمله

نسبت بحیثیتی واحد دهند چیزی که مکانش نزدیکتر باشد بمکان اصل مقدم گویند بر چیزی دیگر که مکانش دورتر باشد

از مکان اصل مثال آن تقدم کسی که نزدیکتر باشد بصدر مجلس بر کسی که دورتر باشد از صدر مجلس مثال دیگر تقدم کسی که در

دمشق تر باشد از دیگری چه نزد بعضی امثال مکان اصل و منتهی الیه است گاه باشد که نام تقدم بالرتبه بر تقدم

بالزمان نیز اطلاق کنند چه در هر باب ابتدای زمان یا آن مفروض در بعد متحد باشد پنجم تقدم بالشرف جهت تقدم فاضل

بر مفضول و این نیز شبیه باشد بتقدم بالرتبه چه اینجا نفس معنی که تفاوت سابق و مسبوق در هست نیز در مبدأ متحد است و لفظ تقدم

دلیل

و سبق در هر نخست در تقدم رتبی که شامل زمانی و مکانی است مستعمل بوده و بعد از آن نقل شده است بسوی تقدم بالشرف

بعد از آن بسوی تقدم بالطبع و بعد از آن بسوی تقدم بالعلیة و همه این پنج معنی که مذکور شد میان اهل اصطلاح خلافی نیست

و حکما گفته اند در این است که تقدم منحصر است در این اقسام خمسه یا قسمی دیگر هست حکما قایل بانحصار در خمسه اند و متکلمین

برآنند که قسمی دیگر هست و آن را تقدم بالذات نام کنند و تقدم اجزای زمان را بعضی بر بعضی مثل تقدم دیروز بر امروز

بر این مثال از این قبیل دانند و حکما گویند که این تقدم همان تقدم زمانی است چه حقیقت تقدم زمانی آنست که مقدم با موخر

جمع نتواند شد و مناط عدم اجتماع در هر دو زمانیست که از راه مقتضی ذات خود بالذات این تقدم در اجزای

زمان ثابت شود و بواسطه زمان در اشیائی که در زمان موجود باشند و نیز باید دانست که جمیع اقسام سبق را کمال است با

در مفهوم مشترکند در معنی واحد و آن معنی عبارت بود از سابق و مسبوق در امری که آن امر ثابت باشد برای سابق پیش از آن

که ثابت باشد برای مسبوق و ثابت نباشد برای مسبوق مگر بعد از آن که ثابت بوده باشد برای سابق و آن را ملاک سبق نامند

السبق نیز گویند پس ملاک در سبق بالعلیة وجوب است چه وجوب ثابت است برای علت پیش از آن که ثابت باشد برای معلول و ثابت

برای معلول مگر بعد از آن که ثابت باشد برای علت اما بعدیت بالذات یعنی آنکه در صدور از ایشان و وجوب نباشد در سبق بالطبع

نیز ملاک وجود است اما بعدیت ثبوت وجود برای مسبوق نظر بسابق لازم نیست که بعدیت ذاتی باشد بلکه میتواند بود که زمانی باشد

چنانچه باشد مثلا ثبوت وجود واحد برای اثنین بعد از ثبوت وجود است برای واحد اما چنین نیست که هرگاه واحد موجود شود

بلا فصل اثنین موجود شود بخلاف ثبوت وجود برای حرکت قلم که بعد از ثبوت وجود است برای حرکت ید بعدیت ذاتیه بلا فاصله

هرگاه حرکت ید موجود شود بلا فصل واجب شد وجود حرکت قلم و ملاک در سبق زمانی بار وجود است اما بعدیت در وجود مسبوق زمانی است

بر آنچه بیان در سبق مکانی بیان ملاک در سبق زمانی و ملاک در سبق بالطبع لزوم ترجیح و عدم لزوم ترجیح است و بیان ملاک در سبق زمانی و ملاک در

بالعلیة لزوم عدم ترجیح در سبق بالعلیة و ملاک در سبق مکانی نسبت بمبدء محدود است یعنی مکان اصل و این نسبت ثابت است برای

قریب بصدر بدین آنکه ثابت باشد برای بعید از صدر و ثابت نمیتواند بود برای بعید از صدر مگر بعد از آنکه ثابت شود

برای قریب بصدر و ملاک در سبق بالشرف ثبوت شرافت است بهر چیزی که در او شرافتی حاصل باشد اگرچه دیگری نیز با او باشد

دیگر را حاصل نباشد مگر بعد از آن که آن شیئی را حاصل شده باشد که سابق باشد بر دیگری و تغییر ملاک برای تقدم ذاتی که مصطلح

متکلمین است باید دانست که تقدم بالعلیة و تقدم بالطبع و تقدم بالزمان که باشد و عدم اقسام بعدیت با وجود تحامل

باشد مانند عدم علت که علت عدم معلول است و عدم مانع قیاس بوجود معلول و انعدام زید که قبل از انعدام عمرو اتفاق
افتد و منافاتی نیست با آنچه گفتیم که ملاک در این تقدمات ثلثه وجود است چه عدم را نیز نحوی از وجود و تحقق باشد اما عدم
ذاتی در نفس الامر و اعتبار عقل بود و اما عدم مادی در زمانی تحقق در خارج نیز تواند بود و چون ایمعنی دانسته شد
بدانکه حدوث نیز نسبتی و جود است بعدم و تقدم عدم مسبوق بوجود است بعدم پس اگر عدم عدم زمانی باشد و سبقتش بر وجود سبقتی
زمانی آن حدوث را حدوث زمانی گویند مقابلش را قدم زمانی و اگر عدم عدم ذاتی و سبقتش سبقت ذاتی بود آنرا حدوث
ذاتی و مقابلش قدم ذاتی خوانند و معنی عدم زمانی و سبق زمانی در حدوث زمانی ظاهر است اما معنی عدم ذاتی و کیفیت
سبقتش بر وجود در حدوث ذاتی آنست که ممکن در حد ذات خود مقتضی نیست از خود
از غیر اما از خود ظاهر است و اما از غیر بسبب آنکه هیچ غیری در مرتبه ذات هیچ شی نتواند بود هر چند غیر علت وی باشد مقدم
بر وجود شی چه وجود از جمله لواحق شی باشد و همچنین هر غیری که نسبت داده شود بوجهی از وجوه بذات شی از جمله لواحق آن شی
باشد و لواحق شی متاخر است از شی و لا حق است بعد از مرتبه ذات و مرتبه ذات مقدم است بر جمیع لواحق و چون جمیع لواحق
را نفی کند در مرتبه ذات مسلوب باشد لان المنتهی من حیث هی لیست الا هی و این سلب که مفهوم آن لیس است اگر چه از جمله اعتبارات
و تحقق در مرتبه ذات الممکن است بمعنی نسبت بنحو نفی بمعنی آن تحقق و ثبوت و سلب ملحوظ بمعنی سلب و دفع را سلب
بسیط گویند و ملحوظ بمعنی ثبوت و محقق را سلب عدولی و اثباتی و در فرق ظاهر است میان سلب باعتبار اول و سلب باعتبار
ثانی و لهذا اول بمعنا که وجود موضوع نکند بخلاف ثانی بتحقق این در نفس طلب مقرر شد و این تقدم ایضا تقدم بر ترتیب است بر
لواحق تقدم بالطبع است که تقدم محتاج الیه است بر محتاج بجهت نظر باصل بقا اصلی است و اولیت نظر بر بقا فرع و فرع لا محاله محتاج
و موقوف بر اصل بود هر گاه که علت عقول ممکن در مرتبه ذات ممکن نتواند بود اثر او نیز که وجود ممکن است نتواند بود پس ممکن
در مرتبه ذات خود با صلا وجود نتواند داشت نه بحسب از خود و نه بحسب از غیر در مرتبه ذات اگر چه عدم نیز نتواند
داشت اما از خود ظاهر است و اما از غیر بسبب آنکه اگر چه عدم معلول مستند بعدم علت است و علت چون در مرتبه ذات نیست
عدم علت در مرتبه ذات متحقق باشد و علت عدم معلول تواند شد اما چون عدم علت نیز از جمله اعتبارات او هر غیر که نسبت داده شود
بذات از جمله لواحق متاخره از ذات بود پس ممکن در مرتبه ذات عدم از غیر نیز نتواند داشت اما این عدم غیری که مستند باشد بعدم
اثباتی است که از عدم علت گویند چه عدمی که از جمله لواحق است عدم عدولی است نه عدم بسیطی که عدم بر سبیل سلب بسیط که مفهوم

مثل معلول بسیط

مثل ذات واجب

لیس مطلق است چه عدم بمعنی سلب بسیط از جمله لواحق شی که و لیست تا خوش از شی نیست چنانکه اشاره بان شد پس عدم سلبی
بسیط در مرتبه ذات ممکن متحقق باشد و این است ازان عدم ذاتی ممکن و لیس عدم که در مرتبه ذات متحقق است اگر آنرا سابق است
بر وجود ممکن که لاحق و متاخر است از مرتبه ذات ممکن چه مانع التقدم لا محاله متقدم باشد بس وجود ممکن لا محاله مسبوق باشد بعدم
ذاتی و اینست معنی حدوث ذاتی و تحقیق این مطلب بر نهج مذکور چون بسیار از مطالب مختصات این کتابست و مادهٔ
کتاب کلمه طیبه بطریق بدیع است این مطلب که در این و اکابر علما را در تحقیق این مطلب حیرت و اضطرابی عظیم هست و کلام شیخ
ابو علی سینا در شفا این مطلب در نهایت اجمالست چنانچه کرده در هر کتاب بتفصیل و تحقیق این کلام کسی که طالب آن باشد
تواند رسید و من الله الهدایة و العصمة **فصل پنجم از باب اول از مقالهٔ چهارم** در بیان علت و معلول و ذکر اقسام آن
و بعضی از احوال آنها و بیان وجوب تناهی علل و ابطال دور و تسلسل هر چه افاده کند وجود شی را بان داده کنند و آن شی
را مفید علت گویند و آن شی را معلول پس مفید وجود علت وجود باشد و مفید قوام علت ماهیت مثال علت وجود
نار است که مفید وجود حرارت است و آفتاب است که مفید وجود ضوء نهار است و مانند آنها و مثال علت قوام جنس و ماهیت باشد
و فصل ماهیت و همچنین ماده شی باشد و صورت شی و علت مفید وجود شی از آنها است و علت غائی خوانند بخلاف علت
غائی نیز مفید وجود باشد چه او را غایتی که در افاده وجود باشد مثال علت فاعلی ذات نجار نظر بسریر و مثال علت
غائیت تصور کردن نجار و حصول نفعی از وی چه تصور نفع باعث شود نجار را بر ساختن سریر و علت هیئت آن هیئتی
بالقوه باشد و بالفعل و تمام بنا باشد از علت مادی و علت قابلی نیز گویند چون تار و پود نظر بسریر و اگر هیئت آن
بالفعل و تمام باشد از علت صوری خوانند چون هیئات سریر که مستتبع است بر همه که موضوع شد بترتیب مخصوص و گاه
باشد که فاعل در افاده وجود باقی باشد در قبول وجود محتاج باشد بوجود امری دیگر و آن امر را شرط خوانند و گاه باشد که
آن شی نیز کویند مانند بستر برای نجار و یا مقدم شد امری که مانع بوده باشد از افاده وجود یا بنفس وجود و از رفع مانع گویند
مانند زوال صحت برای موجود شدن صحت دیگر و گاه باشد که محتاج شود بموجود شدن امری و معدوم شدن دیگری معاً
و آن را معد خوانند مانند کام برداشتن برای رسیدن بمنزل و گاه باشد که اطلاق لفظ علت نیز بر او نموده کرده مانند
بسبب آنکه آنها را مدخلیتی در علیت باشد پس مکافات نداشته باشد اما حصر علل در اقسام اربعه مذکوره و بیاید دانست
که وجود معلول محتاج بمجموع علل اربع نیست بلکه گاه باشد که معلول محتاج بعلت فاعلی باشد بس مانند بسیطی که ماهیت او ترکیب